المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

عمادة البحث العلمي

مجلة

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

مجلة علمية محكمة

العدد الرابع

رجب ١٤١١هـ

فبراير ١٩٩١م

عنوان المجلة: **المملكة العربية السعودية**

الرياض ١١٤١٥

ص.ب١٨٠١١ – الهاتف ٤٣٥٨٢٨٤

مراسلات التبادل والإهداء

عن طريق عمادة شؤون المكتبات

الرياض ١١٤٩١

ص.ب ٤١٢٤

هاتف: ٤٠٦٥٥٨٥

قواعد النشر

أولاً : يشترط في البحث الذي ينشر في المجلة ما يلي:

١ – أن يكون متسما بالأصالة وسلامة الاتجاه.

٢ – أن يكون البحث دقيقا في التوثيق والتخريج.

٣ – أن تتحقق له السلامة اللغوية.

٤ – ألا يكون قد سبق نشره.

ثانيًا : تخضع البحوث والدراسات المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم.

ثالثًا : البحوث والدراسات المنشورة في هذه المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الجامعة.

رابعًا : ترتيب محتويات المجلة يتم وفقًا لأمور فنية.

خامسًا : يعطى كل مشارك في المجلة خمس نسخ، وثلاثين مستلة مما نشر له.

سادسًا : توجه الرسائل إلى رئيس التحرير.



المحتوى

		رقم الصفحة
	الافتتاحية لمعالي مدير الجامعة: الأستاذ الدكتور عبد اللّه بن عبد المحسن التركي	١١ – ١٥

البحوث

١ –	**التفسير بمكتشفات العلم التجريبي بين المؤيدين والمعارضين** للدكتور محمد بن عبد الرحمن الشايع	١٩ – ٥٤
٢ –	**أحكام مباشرة النساء في أثناء فترة الدماء** للدكتور عبد اللّه بن عبد المحسن الطريقي	٥٥ – ١٥٩
٣ –	**القوة الشرائية للنقود: دراسة بين الفكر والاقتصاد الوضعي والفقيه والاقتصاد الإسلامي** للدكتور سيد شوربجي عبد المولى	١٦١ – ٢١٠
٤ –	**القصيدة اللامية في رثاء الشيخ محمد بن عبد الوهاب للقاضي محمد بن علي الشوكاني** تحقيق وتقديم الدكتور عبد اللّه بن محمد أبو داهش	٢١١ – ٢٤٨
٥ –	**معاملة جار البيت عند العرب كما ينم عنها الشعر القديم** للدكتور محمد بن سليمان السديس	٢٤٩ – ٢٧٩

٦ - **أثر العوامل الاقتصادية في سقوط الدولة الأموية** ٢٨١ - ٣٠٨
للدكتور سليمان بن ضفيدع الرحيلي

٧ - **التعليم والتنمية في العالم الثالث: أزمة المنطلقات النظرية** ٣٠٩ - ٣٣٨
للدكتور محمد بن معجب الحامد

٨ - **النظرية الاجتماعية الحديثة والمسألة الحضرية** ٣٣٩ - ٤٠٠
للدكتور بكر أحمد باقادر

٩ - **رؤية منهجية في علم الاجتماع الإِسلامي** ٤٠١ - ٤٦٢
للدكتور نبيل السمالوطي

١٠ - **الإرشاد النفسي: خطواته وكيفيته نموذج إِسلامي** ٤٦٣ - ٥١٤
للدكتور عبد العزيز بن محمد النغيمشي

١١ - **مراكز الترجمة القديمة عند المسلمين** ٥١٥ - ٥٨٠
للدكتور علي بن إبراهيم النملة

١٢ - **مع الطرائف الأدبية** ٥٨٣ - ٦٠٠
إعداد الأستاذ الدكتور إبراهيم السامرائي

الافتتاحية

لمعالي مدير الجامعة

والمشرف العام على المجلة

الأستاذ الدكتور

عبد اللّه بن عبد المحسن التركي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد: فهذا هو العدد الرابع من مجلة الجامعة وهي مجلة علميّة محكَمة تعنى بالبحوث والدراسات الإِسلامية والعربية والإِنسانية.

ويشتمل العدد على اثني عشر بحثًا علميًّا بين تحقيق ودراسة وتشمل موضوعاته جوانب متنوعة من ثقافتنا الإِسلامية وتراثنا الأصيل.

– ١ –

والمتتبع لموضوعات هذا العدد الجديد يجد فيه جمعًا بين الدراسات العصرية التي تتناول بالبحث والتحليل موضوعات لها علاقة مباشرة ووثيقة بقضايا الأمة وفكرها المعاصر وبين موضوعات تعنى بتحقيق نصوص تراثية مهمة أو تتناول موضوعات علميّة تجمع بين القديم والجديد.

ولعل الرابط الوثيق بين تلك البحوث هو رباط الأصالة والعمق وسلامة المنهج وصحة الاتجاه والعناية بالتوثيق والتثبت في الرأي والدفاع عن الحق والحرص على إِبراز الصواب والدفاع عن الرأي المختار بالحكمة والحجة البينة والدليل الساطع.

– ٢ –

وقد أخذت الدراسات الإِسلامية التي تتناول موضوعات عصرية حظًّا وفيرًا من

هذا العدد فكان البحث الأول عن " التفسير بمكتشفات العلم التجريبي " وهو بحث يتناول قضية مهمة جدًّا في الفكر الإسلامي المعاصر وهي قضية الإعجاز العلمي في القرآن الكريم فكانت تلك الدراسة التأصيلية في هذا الميدان النافع المفيد، والخطير – في الوقت نفسه – إذا لم يضبط بضوابط دقيقة تبعده عن الشطط والاندفاع.

وقد خصص الموضوع الثاني للحديث عن قضية فقهيّة هي " أحكام مباشرة النساء في أثناء فترة الدماء " ولعل من أهم خصائص هذا البحث أن صاحبه قد أفاد من العلوم الطبية ومن دراسات الأطباء في هذا المجال فحقق بذلك الربط المطلوب بين علوم الفقه الإسلامي وبين العلوم العصرية الطبية ودلّل بذلك على عظمة الفقه الإسلامي.

أما البحث الثالث فقد تناول موضوعًا في صميم الدراسات الاقتصادية وهو موضوع " القوة الشرائية للنقود " وقد وفق الباحث في عقد الموازنات العلمية الدقيقة بين الآراء الفقهية والاقتصادية الإسلامية فيما يتعلق بالنقود وتداولها وقيمتها الشرائية، وبين الآراء الاقتصادية الوضعية، وقد جاءت نتائج البحث لتؤكد عمق النظرة الاقتصادية الإسلامية ودقتها وصلاحها لكل عصر ومصر.

– ٣ –

واهتم كُتّاب العدد بقضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية وهي من القضايا الكبرى في الفكر الإسلامي المعاصر ومن المجالات التي تعنى بها الجامعة في مجال البحث العلمي والتدريس والمؤتمرات...

تناول البحث التاسع من هذا العدد موضوع علم الاجتماع الإسلامي " رؤية منهجية " وقد حاول الباحث الفاضل تأصيل الفكر الاجتماعي الإسلامي وإبراز الجوانب الإيجابية فيه، وعقد الموازنات العلمية بينه وبين المدارس الغربية والشرقية في علم الاجتماع.

كما تناول البحث العاشر موضوع " الإرشاد النفسي " من حيث خطواته وكيفيته مع التركيز على إيجاد نموذج إسلامي أصيل للإرشاد النفسي.

ويضاف إلى هذين البحثين بحثان آخران عن " التعليم والتنمية في العالم الثالث " و " النظرية الاجتماعية والمسألة الحضرية ".

– ٤ –

وجريًا على عادة المجلة في تخصيص جزء صغير من كل عدد لتحقيق نص من النصوص التراثية القصيرة فقد تضمن هذا العدد تحقيقًا علميًّا للقصيدة اللامية للقاضي محمد بن علي الشوكاني في رثاء الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمهما الله تعالى.

وستستمر المجلة في نشر النصوص التراثية القصيرة.

وأنتهز هذه الفرصة لتوجيه الدعوة إلى المحققين الكرام لموافاة المجلة بما لديهم من نصوص محققة لنشرها.

– ٥ –

وتضمّن العدد بحثًا عن " مراكز الترجمة القديمة عند المسلمين " وقد أثار هذا الموضوع في ذهني شجونًا وشؤونًا حول حركة الترجمة في العالم العربي المعاصر هي أقرب ما تكون إلى التساؤلات وإثارة القضايا للنقاش والحوار وتحريك الأذهان للبحث والتحليل، ولعلنا نجد في الأعداد القادمة من المجلة إجابات علميّة شافية على بعض تلك التساؤلات ومنها:

– هل تسير الترجمة في العالم العربي على أسس علمية سليمة أو أنها متروكة للاجتهادات الشخصية ؟ !

– هل الترجمة قائمة على دراسة الحاجة وجوانب النقص في ثقافتنا العربية وعلومنا. أو أنها قائمة على ميول المترجمين والنظرة التجارية ؟ !

– هل يعنى المترجمون بقضايا المصطلحات وتعريبها بحيث تخدم الترجمة اللغة العربية وتنميها، أو أنها قد أدّت إلى إغراق العربية الفصحى بسيل من التعبيرات الأجنبية والكلمات غير العربية ؟ !

– هل أدّت الترجمة إلى تنشيط الفكر الإسلامي ووضعته في مصاف الفكر المبدع أو أنها أدّت إلى ترسيخ التبعيّة الفكرية والهزيمة الثقافية وانتشار الأفكار الدخيلة ؟ !

– هل قام أبناؤنا الذين درسوا خارج البلاد العربية بواجبهم في نقل المفيد إلى لغتهم العربية، وفي نقل المفيد – أيضًا – من لغتهم العربية إلى اللغات العالمية حتى يتم التفاعل الحضاري المطلوب ؟ !

– لماذا لا يتجه المترجمون إلى نقل الفكر الإسلامي الأصيل إلى لغات العالم حتى يتعرف العالم على الإسلام من منابعه الأصيلة ؟ !

إن الأسئلة والتساؤلات كثيرة جدًّا ونحن في انتظار الإجابات الشافية عليها من قبل المتخصصين لنقف على الحقيقة ونقوّم المسار.

– ٦ –

وقد تضمّن العدد موضوعات أخرى مهمة لكني أردت أن أتحدث في هذه الافتتاحية عن جوانب مما ورد في العدد وبخاصة ما يتعلق بالدراسات الإسلامية المعاصرة والتأصيل الإسلامي للعلوم وحركة الترجمة في العالم العربي، وهذا لا يعني بطبيعة الحال التقليل من قيمة الموضوعات الأخرى.

وأخيرًا: أرجو من هيئة تحرير المجلة أن تصدر بعض الأعداد الخاصة أو بعض الملفات الفكرية في كل عدد لبحث القضايا المهمة في ثقافتنا الإسلامية المعاصرة، وأذكر بين يديها بعض الأمثلة.

– الدراسات الفقهية المعاصرة.

– التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

– المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها.

- الفكر الإسلامي: أصوله ومناهجه وخصائصه.
- الإعلام الإسلامي بين النظرية والتطبيق.
- أساليب الدعوة الإسلامية في العصر الحديث.
- قضايا التعريب ومصطلحات العلوم.
- اللغة العربية في العصر الحديث: الواقع والتحديات.
- نقل الفكر الإسلامي الأصيل إلى لغات العالم.
- استفادة الدراسات الإسلامية والعربية من معطيات التقنية الحديثة.
- حوار الحضارات.

إن هذا العدد من مجلة الجامعة الذي بين أيديكم من القطوف العلميّة والثقافية الدانية، وهو رافد من الروافد الثقافية التي تصدر عن جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وتنشرها بين العلماء وطلاب العلم والمثقفين. تعرض في ثناياها علومًا أصيلة، وأفكارًا نيّرة، وثقافة مأمونة، تخدم بها الشريعة الإسلامية. ولغة القرآن الكريم، والعلوم والثقافات النافعة، بأقلام أساتذة الجامعة وعلمائهما الأفاضل. وما كان للجامعة أن تتمكن من ذلك وتيسره لولا عون اللّه تعالى وتوفيقه، ثم ما لخادم الحرمين الشريفين - أيده اللّه - وحكومته الرشيدة من فضل ودعم مستمر لهذه الجامعة، وهو ما يشهد لهذه القيادة الرشيدة بالفضل والاهتمام بالعلم ومؤسساته بعامة، ومبلغ اهتمامها بعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها خاصة، وهو وجه مشرق لهذه البلاد تتميز به على غيرها من البلدان في جميع أنحاء المعمورة، وقى اللّه بلادنا وقيادتها وأهلها من كل شر، وكتب لها النصر المؤزر والقوة والأمن والخير العميم على مدى الزمن، وكتب لأعدائها الذلة والهوان والخذلان. إنه قريب مجيب.

والله الموفق.

وصلى اللّه على نبينا محمد.

مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

عبد اللّه بن عبد المحسن التركي



البحوث



التفسير بمكتشفات العلم التجريبي
بين المؤيدين والمعارضين

للدكتور

محمد بن عبد الرحمن الشايع

الأستاذ المشارك في قسم القرآن وعلومه

بكلية أصول الدين

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

تفسير القرآن الكريم بمكتشفات العلم التجريبي أو ما اشتهر به التفسير العلمي، موضوع هام شغل بال كثير من القراء والدارسين واختلفت فيه آراء العلماء والباحثين، وكثر فيه التأليف بين مؤيدين ومعارضين. وقبل استعراض هذه الآراء يحسن إلقاء نظرة على نشأته وتعريفه.

نشأته:

من الصعوبة بمكان تحديد نشوء الأفكار والمذاهب، فهي غالبًا ما تحتاج إلى زمن تختمر فيه الفكرة وتجتمع لها الأدلة، ويكثر المؤيدون ثم يشتهر أحدهم بإظهارها وإبرازها، وليس بالضرورة أن يكون هو صاحبها وأن تكون هي من بنات أفكاره، لكن يكون هو الذي التقطها حين أعجب بها فذكرها ونشرها ودافع عنها، فنسبت إليه ونقلت عنه.

ومنزع هذا النوع من التفسير للقرآن الكريم قديم. ويشتهر عند الدارسين أن الإمام الغزالي المتوفى سنة (٥٠٥ هـ) من أوائل المتكلمين في هذا النوع والمستوفين للكلام فيه إلى عهده حيث بسط القول في هذا الموضوع في كتابه إحياء علوم الدين، وكتابه الآخر: جواهر القرآن.

فعقد في أولهما بابًا في " فهم القرآن وتفسيره بالرأي من غير نقل " نقل فيه بعض

الآثار والأقوال التي استظهر منها ما يريده من أن في القرآن إشارة إلى مجامع العلوم كلها، وأن " كل ما أشكل فهمه على النظار واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات ففي القرآن إليه رموز ودلالات عليه يختص أهل الفهم بِدَرْكها " [1] .

وفيه ينقل عن بعض العلماء قوله: " إن القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم، إذ كل كلمة علم ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف إذ لكل كلمة ظاهرٌ، وباطنٌ وحدٌّ ومطَّلع ".

وهذا القول المجمل والإحصاء العددي – بعيدًا عن صحته من عدمها – دليل على تقدم هذا المترع وأنه أسبق من الغزالي.

وينقل عن بعض العلماء الآخرين قولهم: " لكل آية ستون ألف فهم وما بقي من فهمها أكثر ".

بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يرفع هذا المسلك إلى الصحابة فينسب للإمام علي – رضي الله عنه – بأنه قال: " لو شئت لأوقرت سبعين بعيرًا من تفسير فاتحة الكتاب " [2] .

فكم نسب للإمام علي من قول ؟ ! وما منعه – رضي الله عنه – أن يفعل – ؟ ! !.

ويزيد الإمام الغزالي هذه الفكرة تفصيلاً وبيانًا في كتابه جواهر القرآن فيعقد فيه فصلاً يبين فيه كيفية انشعاب العلوم من القرآن ويقسم علوم القرآن إلى قسمين:

الأول: علم الصدف والقشر وجعل من مشتملاته علم اللغة، وعلم النحو، وعلم القراءات وعلم مخارج الحروف وعلم التفسير الظاهر.

الثاني: علم اللباب وجعل من مشتملاته علم قصص الأولين، وعلم الكلام وعلم الفقه وعلم أصول الفقه، والعلم بالله واليوم الآخر والعلم بالصراط المستقيم وطريق السلوك [3] .

ويتوسع الغزالي في كلامه بعد ذلك فيعقد فصلاً يبين فيه انشعاب سائر العلوم الأخرى من القرآن الكريم وتفرعها عنه، فيذكر علم الطب والنجوم وتشريح أعضاء

---

١) إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي (٢٩٠/١).

٢) المصدر السابق.

٣) جواهر القرآن ص (٢١)، وانظر التفسير والمفسرون للذهبي (٤٧٥/٢).

الحيوان، وعلم السحر.. وغير ذلك. ثم يختم هذا التفصيل بإجمال يحيط بما ترك فيقول:

" ووراء ما عددته علوم أخرى يعلم تراجمها ولا يخلو العالم عمن يعرفها ولا حاجة إلى ذكرها.. ".

ثم قال فأطنب في تأييد هذا المسلك والمذهب.

وما ذكره من عبارات ونقول يوحي لنا بوجود صلة بين هذا المترع في التفسير وبين التفسير الإشاري القديم.

ثم يتأيد هذا المنهج بالفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) بما ذكره من استطرادات في تفسيره حتى قيل عنه نقدًا لهذا المسلك: فيه كل شيء إلا التفسير.

وجاء بعد ذلك بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) فنصره في كتابه البرهان في علوم القرآن بما أورده من نقول وما عقده من فصول، حيث عقد فصلاً بعنوان: " في القرآن علم الأولين والآخرين " [١] .

ثم جاء الإمام جلال الدين السيوطي فقرر ذلك وتوسع فيه في كتابه الإتقان في علوم القرآن، وكتابه الآخر: الإكليل في استنباط التتريل. وساق للاستدلال على ذلك بعض الآيات والآثار. ونقل نصًّا عن أبي الفضل المرسي يؤيد به ما ذهب إليه من احتواء القرآن على سائر العلوم [٢] .

فنخلص مما سبق إيجازه بأوجز منه وهو أن منشأ هذا المسلك قديم وأن تحديد البدء عسير غير يسير.

تعريفه:

عرفنا فيما سبق قِدَم جذور وأصول هذا النوع من التفسير ، وأنه تحيَّزَ وتميَّزَ في هذا العصر بشكل أكثر وأظهر.

وقد التمس بعض الباحثين تعريفًا لهذا النوع، ومعلوم أن التعريف ينبغي أن يكون جامعًا مانعًا يعرف منه ما يدخل فيه وما يخرج عنه.

١) انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي (٢/١٨١).

٢) انظر الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٤/٣٠).

وممن التمس لهذا النوع تعريفًا الأستاذ أمين الخولي حيث قال عنه بأنه: " التفسير الذي يحكّم الاصطلاحات العلمية في عبارة القرآن ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها " [1] .

وقد نقل هذا التعريف الشيخ محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون [2] .

واختصره آخرون وتأثر به غيرهم. فقد عرفه الشيخ محمد الصباغ بـــ " أنه تحكيم مصطلحات العلوم في فهم الآية، والربط بين الآيات الكريمة ومكتشفات العلوم التجريبية والفلكية والفلسفية " [3] .

والتعريف لهذا النوع من التفسير يتأثر بموقف المعرف له منه تأييدًا أو تفنيدًا. فالخولي والذهبي من المنكرين لهذا النوع فكان هذا التعريف متأثرًا بهذا الموقف.

ومن هنا تتوجه له بعض الانتقادات منها: قصوره، وقسوة لفظه (التحكّم) في التعريف. كأن كل تفسير علمي كذلك، مع ما توحي به من أن الآية المراد تفسيرها لها معنى آخر غير العلمي المراد منها أن تدل عليه [4] .

وعرفه الدارس عبد اللَّه الأهدل في رسالته: التفسير العلمي دراسة وتقويم – بعد انتقاده للتعريف السابق – بأنه: (تفسير الآيات الكونية الواردة في القرآن على ضوء معطيات العلم الحديث بغض النظر عن صوابه وخطئه " ليشمل التفسير الصحيح والتفسير الخاطئ ") [5] .

وقوله: " بغض النظر عن صوابه وخطئه " لا ينبغي أن تكون من التعريف؛ لأن عموم ما قبلها يشملها.

وقد عرض الدكتور فهد الرومي لهذه التعاريف وتعرض لها بالنقد في كتابه: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري: وخرج بتعريف آخر فقال:

---

١) التفسير، نشأته، تدرجه، تطوره: أمين الخولي ص (٤٩)، دائرة المعارف الإسلامية (٤٢٠/٩).

٢) انظر التفسير والمفسرون (١٤٠/٣).

٣) انظر: لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، محمد الصباغ ص (٢٠٣).

٤) انظر اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، د. فهد الرومي (٥٤٨/٢)، ورسالة التفسير العلمي للقرآن الكريم، دراسة وتقويم عبد اللَّه الأهدل.

٥) التفسير العلمي للقرآن الكريم، دراسة وتقويم عبد اللَّه الأهدل ص (١٥).

" والذي يظهر لي – والله أعلم – أن التعريف الأقرب إلى أن يكون جامعًا مانعًا أن يقال: المراد بالتفسير العلمي: هو اجتهاد المفسر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي على وجه يظهر به إعجاز للقرآن يدل على مصدره وصلاحيته لكل زمان ومكان ".

– ثم شرح عبارات تعريفه بقوله:

(ولا شك أن وصفه بـــ " اجتهاد المفسر " يدخل في التفسير العلمي المقبول والمرفوض؛ لأن المجتهد قد يخطئ وقد يصيب. وقولنا " الربط " ليشمل ما هو تفسير وما هو من قبيله كالاستئناس بالآية في قضية من قضاياه ونحو ذلك.

وقولنا " العلم التجريبي " يخرج بقية العلوم الكلامية والفلسفية ونحوها، وقولنا " على وجه " لبيان ثمرته. وقولنا " يدل على مصدره " نقصد به أنه إذا ما ثبت هذا التوافق بين نصوص القرآن الكريم وحقائق العلوم و لم يقع أي تعارض بين نص قرآني وحقيقة علمية مهما كانت جدتها وحداثتها، فإنه لا يمكن أن يقول مثل هذه النصوص بشر قبل اكتشافها بقرون، ولا بد من أن يكون المتكلم بها هو موجد هذه الحقائق ومكونها وهو اللَّه سبحانه وتعالى. وقولنا " وصلاحيته لكل زمان ومكان " نقصد به أنه صالح لكل عصر لا تأتي عليه الأيام ولا الحدثان بما يبطل شيئًا منه فهو صالح لكل عصر وأوان.

هذا ما ظهر لي الآن من المعنى المراد به. (والله أعلم). أ. هـــ [1] .

ولا يخلو هذا التعريف الذي ذكره الدكتور الفاضل فهد الرومي من وجهة نظر ففيه طول، وفي وصف الآيات القرآنية بالكونية تضييق لمجاله. كما أن لفظة " الربط " الواردة في شرح التعريف لم ترد في عبارات التعريف نفسه ولعل المراد لفظة " الصلة ".

ولعل التعريف الأيسر والأخصر والذي ينبغي أن يكون عليه الحال. أن يقال عنه بأنه (تفسير القرآن الكريم بحقائق العلم التجريبي).

لكن ربما أراد المعرفون الآخرون له تعريفه على ما هو عليه لا تعريفه بما ينبغي أن يكون عليه.

---

١) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري للدكتور فهد الرومي (٥٤٩/٢).

مذاهب الناس في هذا النوع من التفسير:

تنوعت مذاهب العلماء والدارسين في هذا النوع من التفسير واختلفت مواقفهم منه بين مؤيدين ومعارضين على وجه الإطلاق أو التقييد، حتى إنه ليكاد يكون لكل واحد رأيه الخاص به بما يضيفه من شروط ويذكره من قيود.

وقد قسمت الدكتورة هند شلبي مواقف العلماء تجاه هذا الموضوع إلى أربعة أصناف:

١ – المعارضون مطلقًا مع عدم التحيز إلى العلم.

٢ – المعارضون مطلقًا مع التحيز إلى العلم.

٣ – المؤيدون مطلقًا.

٤ – المؤيدون المحترزون [١] .

وبعيدًا عن كثرة التشعيب والتقسيم سوف أعرض لآراء العلماء مقسمًا لها إلى نوعين: المعارضين لهذا التوجه، والمؤيدين له: –

١ – المعارضون: –

المعارضون لهذا التوجه في التفسير كثيرون قدماء ومحدثين منهم:

١ – أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥ هـ) في البحر المحيط.

٢ – أبو إسحاق: إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) في الموافقات.

٣ – محمود شلتوت في: تفسير القرآن الكريم، ومجلة الرسالة.

٤ – أمين الخولي. في: التفسير نشأته، تدرجه، تطوره، وفي دائرة المعارف الإسلامية.

٥ – محمد حسين الذهبي. في: التفسير والمفسرون.

٦ – محمد عزة دروزة. في: التفسير الحديث.

٧ – شوقي ضيف. في: تفسير سورة الرحمن وسور قصار.

٨ – محمد رشيد رضا [٢] في: تفسير المنار.

---

١) انظر: التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق د. هند شلبي ص (١٦).

٢) عده الدكتور فهد الرومي في كتابه القيم اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (٥٦٧/٢) من المؤيدين لهذا التوجه في التفسير.

وعده الدكتور عبد المجيد المحتسب في كتابه اتجاهات التفسير في العصر الراهن ص (٣٠٢) من المنكرين لذلك. وبتأمل ما ساقه كل منهما من نصوص استشهد بها على مراده يظهر أن الشيخ رشيد رضا وإن كان تلميذًا للشيخ محمد عبده أنه أقرب إلى الإنكار منه إلى التأييد، ومن عبارة الدكتور فهد أن رشيد رضا يجعل هذا نوعًا من أنواع إعجاز القرآن. وقد سبق وأن فرق لنا الدكتور فهد بين التفسير العلمي والإعجاز العلمي للقرآن، وأن الثاني مسلم به دون نكير. بخلاف الأول.

ثم إن الشيخ رشيد رضا قد نعى على المتوسعين في مباحث الإعراب وقواعد النحو ونكت المعاني وجدل المتكلمين وتخريجات الأصوليين واستنباطات الفقهاء المقلدين وتأويلات المتصوفين بحيث حجب هذا التوسع أثر القرآن وصد عن قصده.

وانتقد الفخر الرازي في مسلكه ثم قال: " وقلده بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة، فهو يذكر فيما يسميه تفسير الآية فصولاً طويلة بمناسبة كلمة مفردة كالسماء والأرض من علوم الفلك والنبات والحيوان تصد قارئها عما أنزل الله لأجله القرآن، نعم إن أكثر ما ذكر من وسائل فهم القرآن: فنون

٩ – عباس محمود العقاد. في: الفلسفة القرآنية.

١٠ – عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ). في: القرآن وقضايا الإنسان.

١١ – محمد كامل حسين. في: الذكر الحكيم.

١٢ – صبحي الصالح. في: معالم الشريعة الإسلامية.

١٣ – أحمد محمد جمال. في كتابه: على مائدة القرآن مع المفسرين والكتاب.

١٤ – عبد المجيد المحتسب. في: اتجاهات التفسير في العصر الراهن.

١٥ – أحمد الشرباصي. في: قصة التفسير.

١٦ – إسماعيل مظهر. في: عدة مقالات له في جريدة الأخبار [١] .

١٧ – سيد قطب. في: ظلال القرآن [٢] .

العربية لا بد منها، واصطلاحات الأصول وقواعده الخاصة بالقرآن ضرورية كقواعد النحو والمعاني وكذلك معرفة الكون وسنن اللَّه تعالى فيه كل ذلك يعين على فهم القرآن ". تفسير المنار (٧/١، ط ٤).

١) جريدة الأخبار في (١٩٦١/١١/١٧م) وانظر: الفكر الديني في مواجهة العصر د. عفت محمد الشرقاوي ص (٤٢٥).

وانظر: –

١ – اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري د. فهد الرومي (٥٧٨/٢ – ٦٠٠).

٢ – اتجاهات التفسير في العصر الراهن د. عبد المجيد المحتسب ص (٢٩٥).

٢) أفاض سيد قطب – رحمه اللَّه – في الحديث عن هذا. فقد وصف حقائق القرآن الكريم بأنها نهائية ووصف ما يصل إليه الإنسان ببحثه وجده بأنها حقائق غير نهائية ولا قطعية وجعل تعليق الحقائق القرآنية النهائية بحقائق غير نهائية ولا قطعية خاصة تعليق تطابق وتصديق خطأ منهجي هذا إذا كانت حقائق. وأما إذا كانت فرضيات ونظريات فإضافة إلى خطئها المنهجي فإنها تنطوي وتوحي بمعان غير مقبولة فهي توحي بـ:

١ – الهزيمة الداخلية التي تخيل لبعض الناس أن العلم هو المهيمن والقرآن تابع.

٢ – سوء فهم طبيعة القرآن ووظيفته.

٣ – التأويل المستمر مع التمحل والتكلف لنصوص القرآن كي تحمل، ويلهث بها وراء الفروض والنظريات المتعددة والمتغيرة.

لكنه مع هذا الرأي أيد الانتفاع بالكشوف العلمية في توسيع مدلول الآيات القرآنية وتعميقها.

وهؤلاء المعارضون تختلف عباراتهم في قسوة انتقادها لهذا التوجه بين متشدد ومعتدل. ويجمعها كلها الرفض له. والاعتراض عليه وعدم القبول به.

فقد عد أبو حيان – في معرض نقده للفخر الرازي – توسع العلماء في مباحث العلوم الأخرى عند تفسير القرآن الكريم، فضولاً في العلم. وقسا فجعله: " من التخليط والتخبيط في أقصى الدرجة " [1] .

وأعلن أمين الخولي معارضته لهذا التوجه في رسالته الصغيرة عن التفسير بمبحث عَنْوَنَهُ بـــ " إِنكار التفسير العلمي " نبه فيه على قدم هذا الاتجاه، وقدم معارضته والاعتراض عليه.

ومثله فعل الشيخ محمد حسين الذهبي [2] .

وعد الأستاذ عباس محمود العقاد مؤيدي هذا الصنف من التفسير: " من الصديق الجاهل لأنهم يسيئون من حيث يقدرون الإِحسان، ويحملون على عقيدة إِسلامية وزر أنفسهم وهم لا يشعرون " [3] .

وقالت الدكتورة / عائشة عبد الرحمن بأن هذا المسلك ضحك على العقول ببدع من التأويلات تقدم للناس من القرآن كل علوم الدنيا وعصريات التكنولوجيا [4] .

ويقول د. شوقي ضيف: " وقد تلت الشيخ الإِمام (محمد عبده) تفاسير كثيرة منها ما اهتدى بهديه ومنها ما خاض في مباحث علمية كنت ولا أزال أراها تجنح عن الجادة

---

١) البحر المحيط (٣٤١/١).

٢) التفسير والمفسرون (١٤٠/٣).

٣) الفلسفة القرآنية ص (١٦).

٤) القرآن وقضايا الإِنسان د. عائشة عبد الرحمن ص (٤٢٦).

إذ القرآن فوق كل علم. ومن الخطأ أن يتخذ ذريعة لإثبات نظريات علمية في الطبيعة والعلوم الكونية والفلكية وهو لم يترل لبيان قواعد العلوم ولا لتفسير ظواهر الكون وما ذكر فيه من خلق السماوات والأرض والأفلاك والكواكب إنما يراد به بيان حكمة اللّٰه وأن للوجود خالقًا أعلى يدبره وينظم قوانينه ولا ريب في أن القرآن يدعو أتباعه دعوة عامة إلى العلم والتعلم للعلوم الرياضية والطبيعية والكونية. ولكن هذا شيء والتحول بالقرآن إلى كتاب تستنبط منه النظريات العلمية شيء آخر لا يتصل برسالته ولا بدعوته. إنه دين لهداية البشرية يزخر بما لا يحصى من قيم روحية واجتماعية وإنسانية وحسب المفسر أن يعنى ببيان ما فيه من هذه القيم ومن أصول الدين الحنيف وتعاليمه التي أضاءت المشارق والمغارب أضواء غامرة " [1] .

وقد وصف محمد كامل حسين هذا النوع من التفسير بأنه " بدعة حمقاء " بل جعل هذا الوصف وسما لفصل هو " التفسير العلمي بدعة حمقاء " وقال عنه مرة أخرى بأنه " التفسير الحرباوي " إشارة إلى تغيره بتغير العلوم كما تغير الحرباء جلدها.

بل قسا وبالغ فجعله دليلاً على ضعف إيمان الذاهبين إليه والقائلين به حين قال:

".. والذين يفسرون الآيات الكونية تفسيرًا علميًّا يدلون بذلك على ضعف إيمانهم ولو كانوا مؤمنين حقًّا ما كانت بهم حاجة إلى شيء من ذلك يقوي به إيمانهم فليس مقصودًا بالآيات الكونية غير الوعظ والتفسير الحق الذي هو يقربها من أذهاننا تقريبًا يؤدي إلى الموعظة والعبرة وكل تعمق في تصويرها تصويرًا واقعيًّا هو بدعة حمقاء " [2] ".

أدلة المعارضين وأسباب المعارضة:

يقدم المعارضون بعض الاستدلالات، ويوردون بعض التخوفات والاعتراضات لمنع هذا النوع من التفسير، يمكن جمع أظهرها وأشهرها بالآتي:

---

١) سورة الرحمن وسور قصار د. شوقي ضيف ص (١٠).

٢) الذكر الحكيم، محمد كامل حسين ص (٥٩). واتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، د. فهد الرومي (٥٨٨/٢).

أولاً: إن للتفسير شروطًا وقيودًا وضوابط يسير عليها قررها العلماء ينبغي لمن يتصدى لتفسير القرآن الكريم أن يكون قد عرفها وأحاط بها ليأتي الأمور من أبوابها. فلا يكون القرآن الكريم حمى مباحًا لكل من حصّل علمًا وحفظ شيئًا فنسي أنه قد غابت عنه أشياء.

ومن شروط ذلك: التمكن من العربية فتفسر ألفاظ القرآن الكريم بما تدل عليه لغة العرب، دون تزيّد في تحميل الألفاظ ما لا تحتمله فيستنبط منها ما لا تدل عليه ولا ترشد إليه فللألفاظ معانيها المحددة ودلالاتها الخاصة التي وضعت لها وهذا يمنع التوسع العجيب في فهم ألفاظ القرآن وجعلها تدل على معانٍ وإطلاقات لم تعرف لها ولم تستعمل فيها. أو إن كانت تلك الألفاظ قد استعملت في شيء منها فباصطلاح حادث في الملة بعد نزول القرآن بأجيال [1] .

ثم إن هذا التفصيل العلمي المستقى من العلوم في عهودها المتأخرة هل هو من مدلولات ألفاظ الآيات أو لا ؟

إن كان من مدلولات ألفاظ الآيات فكيف لم يفهمه العرب الخُلَّصُ الذين نزل عليهم وبلغتهم. وإن كانوا فهموه فلماذا لم تقم نهضتهم العلمية التجريبية على هذه الآيات الشارحة والمفصلة لهذه الحقائق والنظريات العلمية المفهمة لدقائقها.

وإن كانت لم تفهم منها ولم تدل عليها ولم يدركها أصحاب اللغة الخلص في زمن نزولها - كما واقع الحال - فكيف تكون هي معاني القرآن المرادة له والمقصودة منه ؟ ! وكيف يصح تفسيره بها.

وأين بلاغة القرآن حينئذ والبلاغة كما يقولون: هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال [2] .

"والقرآن الكريم قد نزل بلسان العرب على قوم يفهمونه وأمر اللّه نبيه - ﷺ - بشرحه وتبيانه والنظريات الحديثة لم تكن معلومة ولا مكشوفة ولا يصح

---

١) التفسير: نشأته، تدرجه، تطوره، أمين الخولي ص (٦٠).

٢) التفسير: نشأته، تدرجه، تطوره، أمين الخولي ص (٦٠).

لمسلم مهما حسنت نيته أن يدعي أن النبي – ﷺ – لم يكن يعرف جميع ما تضمنته آيات القرآن" [1] .

وليس فيما ورد عن النبي – ﷺ – ولا فيما ورد عن أصحابه ما يؤيد هذا الاتجاه أو يدل عليه [2] .

ثانيًا: إن القرآن الكريم إنما هو كتاب هداية للبشرية كما قال جل وعلا:

﴿ إِنَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ ﴾ [3] .

وليس بكتاب تفصيل لنظريات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف من فلك وطب وهندسة وخلافها وأن تطلّب تفصيل ذلك في القرآن الكريم إنما هو سوء فهم لطبيعة هذا القرآن ووظيفته.

" فلا حاجة بالقرآن الكريم إلى مثل هذا الادعاء لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير وخير ما يطلب من كتاب العقيدة في مجال العلم أن يحث على التفكير ولا يتضمن حكمًا من الأحكام يشل حركة العقل أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ما استطاع حيثما استطاع. وكل ذلك مكفول للمسلم في كتابه كما لم يكفل قط في كتاب من كتب الأديان " [4] .

ثالثًا: إن هذا اللون من التفسير يعرِّض القرآن للدوران مع أنواع المعارف ونظريات العلوم وهي أمور لا يقر للكثير منها قرار فقد يهدم العلم في الغد ما يراه اليوم من المسلمات فالعلوم الإنسانية تتجدد مع الزمن على ما هو مقتضى سنة التقدم.

" فلا تزال بين ناقص يتم، وغامض يتضح، وموزع يتجمع، وخطأ يقترب من الصواب، وتخمين يترقى إلى اليقين. ولا يندر في القواعد العلمية أن تتقوض بعد رسوخ، أو تتزعزع بعد ثبوت.. ويستأنف الباحثون تجاربهم فيها بعد أن حسبوها من الحقائق المفروغ منها عدة قرون " [5] .

---

١) التفسير الحديث، محمد عزة دروزة (٧/٢).

٢) اتجاهات التفسير في العصر الراهن د. عبد المجيد المحتسب ص (٣١٧).

٣) سورة الإسراء /٩.

٤) الفلسفة القرآنية، عباس محمود العقاد ص (١٥).

٥) المصدر السابق.

فلو طبقنا القرآن على هذه المسائل العلمية المتقلبة لعرضناه للتقلب معها وتحمل تبعات الخطأ فيها، وأوقفنا القرآن وأنفسنا مواقف الحرج [1] .

رابعًا: إن هذا المسلك ينطوي على معانٍ عدة لا تليق بجلال القرآن الكريم وكماله، أستأذنك في أن أنقلها لك بعبارة سيد قطب الأدبية الندية. وإن كان في بعض ما ذكره تكرار لما سبق تقريره.

أوْلى تلك الأمور فيما قال:

" هي الهزيمة الداخلية التي تخيل لبعض الناس أن العلم هو المهيمن والقرآن تابع ومن هنا يحاولون تثبيت القرآن بالعلم. أو الاستدلال له من العلم. على حين أن القرآن كتاب كامل في موضوعه ونهائي في حقائقه. والعلم ما يزال في موضوعه ينقض اليوم ما أثبته بالأمس. وكل ما يصل إليه غير نهائي ولا مطلق؛ لأنه مقيد بوسط الإنسان وعقله وأدواته وكلها ليس من طبيعتها أن تعطي حقيقة واحدة نهائية مطلقة.

والثانية: سوء فهم طبيعة القرآن ووظيفته، وهي أنه حقيقة نهائية مطلقة تعالج بناء الإنسان.

والثالثة: هي التأويل المستمر – مع التمحل والتكلف لنصوص القرآن كي نحملها ونلهث بها وراء الفروض والنظريات التي لا تثبت ولا تستقر وكل يوم يجد فيها جديد " [2] .

ويبين الشيخ محمود شلتوت جوانب الخطأ في هذا الاتجاه فيقول:

" هذه النظرة للقرآن خاطئة من غير شك لأن اللَّه لم يترل القرآن ليكون كتابًا يتحدث فيه إلى الناس عن نظريات العلوم، ودقائق الفنون وأنواع المعارف وهي خاطئة من غير شك لأنها تحمل أصحابها والمغرمين بها على تأويل القرآن تأويلاً متكلفًا يتنافى مع الإعجاز ولا يسيغه الذوق السليم.

وهي خاطئة، لأنها تعرض القرآن للدوران مع مسائل العلوم في كل زمان ومكان

---

١) تفسير القرآن الكريم، الشيخ محمود شلتوت ص (١١).

وانظر: التفسير الحديث، محمد عزة دروزة ٧/٢. ومعالم الشريعة الإسلامية د. صبحي الصالح ص (٢٩١).

٢) في ظلال القرآن، سيد قطب ١٧٦/١.

والعلوم لا تعرف الثبات ولا القرار الأخير، فقد يصح اليوم في نظر العلم ما يصح غدًا من الخرافات..." [1] .

خامسًا: إن في هذا المسلك خطأ منهجيًّا لأن حقائق القرآن الكريم قطعية نهائية بخلاف ما يصل إليه الإنسان من حقائق فإنها غير قطعية ولا نهائية ففيها النقص والخطأ، فلا يصح تعليق تلك بهذه تعليق تطابق وتصديق [2] .

سادسًا: إن إدخال التفسيرات العلمية على الإشارات القرآنية وبالصورة التي جرى عليها بعض الكتاب والعلماء لا بد أن يفضي عما قريب أو بعيد إلى صراع بين الدين والعلم [3] .

يضاف لما سبق الرد على المجيزين لهذا المنهج والمؤيدين له في تمسكهم بظواهر بعض النصوص كقوله تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾ [4] .

وقوله تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾ [5] .

ومثل فواتح السور الواردة في القرآن الكريم فهي مما لم يعهده العرب.

فقد أجاب عن هذه الاستدلالات الشاطبي في الموافقات بقوله: " فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد أو المراد بالكتاب في قوله ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾ [6] اللوح المحفوظ ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية.

ثم قال: وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضي أن للعرب بها عهدًا كعدد الجُمّل [7] الذي تعرّفوه من أهل الكتاب حسبما ذكره أصحاب السير.

---

١) تفسير القرآن الكريم، الشيخ محمود شلتوت ص١١.

٢) في ظل القرآن، سيد قطب ١٧٦/١.

٣) الفكر الديني في مواجهة العصر، د. عفت الشرقاوي ص (٤٢٦) في مقام عرضه لرأي إسماعيل مظهر عن جريدة الأخبار بتاريخ ١٩٦١/١١/١٧ م.

٤) سورة الأنعام /٣٨.

٥) سورة النحل /٨٩.

٦) سورة الأنعام /٣٨.

٧) بضم الجيم وتشديد الميم، وهو اسم حساب مخصوص مبناه على كلمات أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ. كل حرف منها يدل على رقم فالحرف من الألف إلى الطاء للآحاد ومن الياء إلى الصاد للعشرات ومن القاف إلى الظاء للمئات وحرف الغين آخرها يمثل ألف (١٠٠٠) وهو قول مردود ورد فيه حديث ضعيف من رواية الكلبي. قال ابن كثير من زعم ذلك فقد أدعى ما ليس له وطار في غير مطاره.

انظر: تفسير ابن كثير ٣٨/١، وتاج العروس مادة جمل ٣٦٤/٧، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي١١/٢.

أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا اللَّه تعالى. وغير ذلك.

وأما تفسيرها بما لا عهد به فلا يكون ولا يدعيه أحد ممن تقدم فلا دليل فيها على ما ادعوا.

ثم قال: فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه، ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه وتقول على اللَّه ورسوله فيه. والله أعلم وبه التوفيق.

بهذه العبارات ينقض الشاطبي تلك الاستدلالات ويوجهها مبينًا رأيه فيها.

تلخيص:

يمكن أن نلخص تلك الأدلة والأسباب بما يلي:

١ – التقيد بفهم معاني الألفاظ بدلالة اللغة وحدود استعمالها وقت نزول القرآن وعدم التوسع في ذلك. ولذا لم يرد هذا النوع من التفسير عن السلف.

٢ – أن توسيع دلالة الألفاظ إلى أوسع مما يعرفه العرب قديمًا يؤدي إلى عدم بلاغة القرآن لعدم مراعاة مقتضى الحال حينئذ.

٣ – أن مهمة القرآن الكريم دينية اعتقادية وليست علمية.

٤ – أن هذا المسلك عما قريب أو بعيد سوف يؤدي إلى الصراع بين الدين والعلم.

٥ – ما يؤدي إليه هذا المسلك من التأويل المتكلف الذي لا يسيغه الذوق السليم ويتنافى مع إعجاز القرآن.

٦ – أن في هذا المسلك تعريضًا للقرآن الكريم لكثرة التأويلات وتغيرها بتغير العلوم وتطورها نظرًا لعدم استقرار المسائل العلمية.

٧ – أن التفسير العلمي بدعة حمقاء ودفاع فاسد عن القرآن الكريم من كل وجه.

٨ – أن هذا النوع من التفسير يعارض اليسر الذي ينبغي أن تتصف به الشريعة الإسلامية [1] .

---

١) انظر: التفسير العلمي للقرآن الكريم، دراسة وتقويم عبد اللَّه الأهدل، رسالة ماجستير – كلية أصول (ص ١٩٤).

والتفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق د. هند شلبي ص (٦٣ – ٦٩).

٩ – عدم فهم الآيات والآثار التي قد يفهم منها هذا المنحى على وجهها الصحيح.

المؤيدون للتفسير بمكتشفات العلم التجريبي ومؤلفاتهم:

حظي هذا النوع من التفسير بمعناه الواسع بمؤيدين له ومدافعين عنه ومكثرين منه. قدماء ومحدثين وسأجمل القائلين بهذا بوجه عام دون تحديد دقيق لرأي كل واحد منهم إذا يجمعهم التوجه، وإن اختلفت درجتهم فيه، وذلك تجنبًا للإطالة المملة وتشعيب الأقوال تكثّرًا. فمنهم:

١ – الإمام الغزالي في: إحياء علوم الدين، وجواهر القرآن.

٢ – الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) في: تفسيره مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير.

٣ – بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) في: البرهان في علوم القرآن.

٤ – جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) في: الإتقان في علوم القرآن والإكليل في استنباط التنزيل.

٥ – ابن أبي الفضل المرسي فيما نقله عنه السيوطي في الإتقان.

٦ – البيضاوي (ت ٦٩١ هـ) في: تفسيره أنوار التنزيل وأسرار التأويل.

٧ – نظام الدين النيسابوري (ت ٧٢٨ هـ) في: غرائب القرآن ورغائب الفرقان [١] .

٨ – محمود شكري الألوسي (ت ١٢٧٠ هـ) في: روح المعاني [٢] .

٩ – طنطاوي جوهر (ت ١٣٥٨ هـ) في: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، والقرآن والعلوم العصرية.

١٠ – محمد أحمد الإسكندراني في " كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية " [٣] .

---

١) تأثرًا بالفخر الرازي حيث ينقل عنه.

٢) لما ينقله عن الفخر الرازي. وما يذكره من التفسير الإشاري ومنزعه علمي قديم.

٣) كتاب يقع في ثلاثة أجزاء بمجلد واحد طبع بالمطبعة الوهبية بمصر سنة ١٢٩٧ هـ انظر: التفسير: نشأته، تدرجه، تطوره لأمين الخولي ص (٥٢) والتفسير والمفسرون للذهبي ٤٩٧/٢.

الأعلام للزركلي ٢٤٦/٦، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٢٣٣/٨.

و " تبيان الأسرار الربانية في النباتات والمعادن والخواص الحيوانية " [1] .

١١ – عبد اللّٰه باشا فكري. في رسالته في مقارنة بعض مباحث البيئة بالوارد في النصوص الشرعية [2] .

١٢ – إبراهيم فصيح – الشهير بحيدري زاده البغدادي. في رسالته في تطبيق الهيئة الجديدة الآثار على بعض الآيات الشريفة وبعض الأخبار.

١٣ – أحمد مختار باشا الغازي [3] .

١٤ – محمد توفيق صدقي. في محاضراته في سنن الكائنات.

١٥ – عبد الرحمن الكواكبي. في: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.

١٦ – محمد فريد وجدي. في: الإسلام دين الهداية والإصلاح.

١٧ – مصطفى صادق الرافعي. في: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية.

١٨ – جمال الدين القاسمي. في: محاسن التأويل.

١٩ – محمد عبده. في تفسير جزء عم. وتفسير المنار.

٢٠ – عبد الحميد بن باديس. في: مجالس التذكير من كلام الحكم الخبير.

٢١ – د. عبد العزيز إسماعيل. في: الإسلام والطب الحديث.

٢٢ – عبد الرزاق نوفل. في: القرآن والعلم الحديث. وغيره من مؤلفاته.

٢٣ – محمد أحمد الغمراوي. في: الإسلام في عصر العلم.

٢٤ – حنفي أحمد. في: التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن.

٢٥ – محمود أبو الفيض المنوفي. في: القرآن والعلوم الحديثة.

٢٦ – الشيخ محمد متولي الشعراوي. في: معجزة القرآن.

٢٧ – د. محمد عبد اللّٰه دراز. في: مدخل إلى القرآن الكريم.

٢٨ – جمال الدين عيّاد. في: بحوث في تفسير القرآن، وقدرة اللّٰه مظاهرها من العلم الحديث.

---

١) طبع في سوريا سنة ١٣٠٠ هـــ عن: التفسير، نشأته، تدرجه، تطوره لأمين الخولي ص (٥٢).

٢) مطبوعة في القاهرة سنة ١٣٥١ هـــ.

٣) كان صدرًا أعظم للدولة العثمانية، له بحث في الآيات الكونية في القرآن.

انظر: اتجاهات التفسير في العصر الراهن د. عبد المجيد المحتسب، ص (٢٦٤)، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ١٧٣/٢.

٢٩ – د. مصطفى مسلم في: مباحث في إِعجاز القرآن.

٣٠ – عبد العزيز بن خلف آل خلف في: دليل المستفيد في كل مستحدث جديد.

٣١ – د. منصور حسب النبي. في: الكون والإِعجاز العلمي للقرآن.

٣٢ – د. البشير التركي في: لله العلم.

٣٣ – محمد عبد الحليم أبو زيد في: مجلة الأزهر (المجلد ١٨/١٥٦٠).

٣٤ – د. عبد اللَّه شحاته في: تفسير الآيات الكونية.

٣٥ – أحمد جبالية في: القرآن وعلم الفلك.

٣٦ – د. محمود ناظم نسيمي في: مع الطب في القرآن الكريم.

٣٧ – محمد وفاء الأميري في: آيات اللَّه.

٣٨ – د. عبد العليم عبد الرحمن خضر في: الظواهر الجغرافية بين العلم والقرآن، و: المنهج الإِيماني للدراسات الكونية، وهندسة النظام الكوني في القرآن.

٣٩ – الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: في التحرير والتنوير.

٤٠ – د. عبد الغني عبود في: الإِسلام والكون.

٤١ – الشيخ حسن البنا. في: مقدمة في التفسير مع تفسير الفاتحة وأوائل سورة البقرة.

٤٢ – د. فهد بن عبد الرحمن الرومي. في: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري.

٤٣ – الشيخ عبد القاهر داود العاني في: دراسات في علوم القرآن.

٤٤ – محمد صادق عرجون: في: نحو منهج لتفسير القرآن.

٤٥ – محمد أبو زهرة. في: المعجزة الكبرى، القرآن.

٤٦ – د. محمد سعيد رمضان البوطي. في: مقال في مجلة العربي عدد / ٢٤٦ عام ١٣٩٩ هـ.

٤٧ – عبد اللَّه بن عبد اللَّه الأهدل. في: التفسير العلمي للقرآن الكريم. دراسة وتقويم [١] .

٤٨ – هند شلبي. في: التفسير العلمي للقرآن بين النظريات والتطبيق.

١) رسالة ماجستير في كلية أصول الدين بالرياض.

٤٩ – نعمت صدقي. في: معجزة القرآن.

ومنهم الشيخ عبد المجيد الزنداني في مؤلفاته ومحاضراته، والدكتور محمد علي البار في أبحاثه ودراساته.

فهذا استعراض بإيجاز لعدد كثير من القائلين بالتفسير العلمي يظهر منه انتشار هذا القول وشيوعه على امتداد في الزمان واتساع في المكان فهم مختلفو الديار متعددو المذاهب والمشارب متنوعو التخصصات والثقافات.

واكتفيت بتحديد مؤلفاتهم التي تحمل أفكارهم على وجه الدقة والتفصيل تجنبًا للإطالة بنقل عباراتهم المحدِّدة لأرائهم، والتي قد تكون بالصفحات [١] .

على أنه يتعين التنبيه إلى أنهم ليسوا على درجة واحدة في قبولهم للتفسير العلمي، فمنهم من يؤيده بإطلاق واندفاع.

ومنهم من له شروط وقيود فيقبله بحدوده ويقصره على الحقائق العلمية اليقينية القطعية دون النظريات الافتراضية. فالمتوسطون في الرأي والمتحفظون في الحكم هم أقرب إلى أن يعدوا من المؤيدين منهم إلى المعارضين لأنهم في المحصلة النهائية يقبلونه بضوابط وشرائط.

أسباب قبول هذا التفسير:

تختلف أدلة ومسببات قبول تفسير القرآن الكريم بمكتشفات العلم التجريبي – أو ما اشتهر بالتفسير العلمي – عند القائلين به وسأحاول في هذه الأسطر عرض أشهر وأظهر ما تبين لي منها.

والآيات والآثار التي سأوردها هي من استدلالات المتقدمين. والتعليلات من آراء المتأخرين. فمن ذلك:

١ – الاستدلال بظاهر عموم بعض الآيات كقوله تعالى:

﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾ [٢] .

---

١) فتنظر تلك المؤلفات: أو تراجع بعض النقول عن بعضهم في:

١ – التفسير والمفسرون للذهبي ٤٧٤/٢ وما بعدها.

٢ – اتجاهات التفسير في العصر الراهن د. عبد المجيد المحتسب ص (٢٤٧) وما بعدها.

٣ – اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري للدكتور فهد الرومي ٥٥٠/٢

٤ – التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق د. هند شلبي.

٢) سورة الأنعام /٣٨.

وقوله تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (1) .

فيفسرون الكتاب بالقرآن، ويحملون الآية على ظاهر عمومها، وقد ساق الفخر الرازي بعض الاستدلالات للرد على منتقديه في الإكثار من علم البيئة والنجوم بما يصلح أن يكون من أدلة المؤيدين لهذا النوع من التفسير منها:

١ – **قوله تعالى** : ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴾ (2) حيث حث على التأمل في بنائها وتزيينها.

٢ – **قوله تعالى** : ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (3) .

إذ بين أن عجائب الخلق في أجرام السماوات والأرض أكثر وأعظم وأكمل مما في أبدان الناس.

٣ – **قوله تعالى** : ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ (4) .

فقد مدح المتفكرين في خلق السماوات والأرض، ولو كان ذلك ممنوعًا منه لما فعل (5) .

٤ – **قوله تعالى** : ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ (6) .

فقوله سنريهم يدل على الاستقبال ومنع هذا النوع من التفسير يؤدي إلى قصر الإعجاز القرآني على عصر النبوة فقط. وهذا يعني أن يستقبل القرآن القرون الأخرى دون إعجاز أو عطاء. وهذا ممنوع (7) .

٢ – الاستدلال بعموم بعض الأحاديث والآثار من ذلك:

---

١) سورة النحل /٨٩.

٢) سورة ق /٦.

٣) سورة غافر /٥٧.

٤) سورة آل عمران /١٩١.

٥) التفسير الكبير للفخر الرازي ١٢١/١٤.

٦) سورة فصلت /٥٣.

٧) انظر المنهج الإيماني للدراسات الكونية في القرآن الكريم د. عبد العليم عبد الرحمن خضر، ص (٢٤٤) – بتصرف.

(أ) ما أخرجه الترمذي وغيره « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – قَالَ: سَتَكُونُ فِتَنٌ. قِيلَ: وَمَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا ؟ قَالَ: كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ » [1] الحديث.

(ب) ما أخرجه أبو الشيخ عن أبي هريرة أنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ –: « إِنَّ اللَّهَ لَوْ أَغْفَلَ شَيْئًا لأَغْفَلَ الذَّرَّةَ وَالْخَرْدَلَةَ وَالْبَعُوضَةَ » [2] .

(ج) ما أخرجه سعيد بن منصور عن ابن مسعود أنه قال: (من أراد العلم فعليه بالقرآن. فإن فيه خبر الأولين والآخرين) [3] .

٣ – أن اللّه سبحانه وتعالى: ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السماوات والأرض وتعاقب الليل والنهار، وكيفية أحوال الضياء والظلام وأحوال الشمس والقمر والنجوم وذكر هذه الأمور في أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى. فلو لم يكن البحث عنها والتأمل في أحوالهم جائزًا لما ملأ اللّه كتابه منها [4] .

٤ – إن العلم الحديث ضروري لفهم بعض معاني القرآن الكريم، وليس هناك ما يمنع من أن يكون فهم بعض الآيات فهمًا دقيقًا متوقفًا على تقدم بعض العلوم. يقول مصطفى صادق الرافعي في إعجاز القرآن " إن في هذه العلوم الحديثة على اختلافها لعونًا على تفسير بعض معاني القرآن والكشف عن حقائقه ". [5] .

فتكون الحقيقة العلمية من مرجحات المعنى في الآية القرآنية [6] فإذا احتملت

١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل القرآن (١٧٢/٥). وقال عنه: وهذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده مجهول وفي الحارث مقال.

٢) أخرجه أبو الشيخ الأصفهاني في " كتاب العظمة " (٥٣٤/٢) وفي سنده أبو أمية بن يعلى ضعفه غير واحد. انظر ميزان الاعتدال (٢٥٤/١).

٣) انظر الإتقان للسيوطي ٢٨/٤، الإكليل للسيوطي أيضًا ص (٢)، التفسير والمفسرون للذهبي ٤٧٧/٢.

وقد ساق السيوطي في الإتقان الكثير من الروايات والأقوال التي ترجع أنواع العلوم إلى القرآن الكريم. وفي كثير منها الكثير من البعد والتكلف.

٤) التفسير الكبير للفخر الرازي ١٢١/١٤.

٥) إعجاز القرآن، مصطفى صادق الرافعي ص (١٤٣).

٦) انظر التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق. د. هند شلبي، ص (٥٨).

الآية أكثر من معنى يتعين أن يؤخذ بما يرجحه العلم وتؤكده حقائقه ولا مسوغ البتة في تنكب ذلك وتجنبه، وهذا يعني أن الجهل بحقائق العلوم مدعاة إلى الخطأ في التفسير.

يؤيد هذا التميز الذي تستقل به المفردة القرآنية، وتنفرد به عن غيرها في سعة معناها ودقة التعبير بها وتخير لفظها مما يستحيل معه أن تؤدي أي كلمة أخرى قريبة منها أو رديفة لها كامل معناها بإيحاءاته وظلاله ودقائق معانيه، ومن هنا نجد أن غالب القائلين بوجود الترادف في اللغة يمنعونه في القرآن الكريم.

٥ – تحقق فوائد كثيرة كبيرة من هذا النوع من التفسير مثل:

(أ) إدراك وجوه جديدة للإعجاز في القرآن الكريم، بإثبات التوافق والتطابق بين حقائق القرآن الكريم القطعية النهائية وحقائق العلم القطعية اليقينية.

(ب) استمالة غير المسلمين إلى الإسلام وإقناعهم به، وتعرّفهم عليه من هذا الطريق ببيان إعجاز القرآن العلمي لهم وإقامة الحجة عليهم بذلك.

ج – ما في هذا المسلك من الحث على الالتفات لأسرار هذا الكون والانتفاع بها بما ينفع الناس.

د – امتلاء النفوس إيمانًا بعظمة اللَّه جل وعلا وقدرته وعظيم سلطانه بعد الوقوف على بعض أسرار هذا الكون التي كشفها العلم وأشار إليها القرآن الكريم.

هـ – إظهار التوافق التام بين دين الإسلام وحقائق العلم ودفع المزاعم الباطلة الجاهلة القائلة بأن هناك عداوة وصراعًا بين العلم والدين. فهذا الكون خلق اللَّه. وهذا القرآن كلام اللَّه [١] .

أضف إلى كل هذا عدم الاقتناع بأسباب المنع من هذا التوجه في التفسير التي سبق ذكرها.

---

١) راجع: –

١ – مناهل العرفان في علوم القرآن للشيخ عبد العظيم الزرقاني ٥٦٨/١.

٢ – اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر د. فهد الرومي ٦٠٢/٢.

نماذج من التفسير بمكتشفات العلم التجريبي:

الأمثلة في هذا السياق كثيرة وسأختار منها ما هو قصير يسير تجنبًا للإطالة في المقال أو التعقيد في المثال. فمنها:

أولاً: يقول اللّه جل وعلا: ﴿ لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ . وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ . أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ . بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ ﴾ [1] .

فقد أنكر الكفار بعثهم بعد موتهم واستغربوه واستبعدوه وقالوا: ﴿ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَـٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ . أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴾ [2]

وقالوا: ﴿ هَـٰذَا شَىْءٌ عَجِيبٌ . أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ۖ ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ ﴾ [3] .

فقد روي « أَنَّ عَدِيَّ بْنَ رَبِيعَةَ أَتَى النَّبِيَّ – ﷺ – فَقَالَ: حَدِّثْنِي عَنْ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَتَى يَكُونُ ؟ وَكَيْفَ يَكُونُ أَمْرُهَا وَحَالُهَا ؟ فَأَخْبَرَهُ النَّبِيُّ – ﷺ – بِذَلِكَ. فَقَالَ: لَوْ عَايَنْتُ ذَلِكَ الْيَوْمَ لَمْ أُصَدِّقْكَ يَا مُحَمَّدُ وَلَمْ أُؤْمِنْ بِهِ أَوَ يَجْمَعُ اللَّهُ هَذِهِ الْعِظَامَ ؟ ! فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ﴾ [4] » [5] .

وفي رواية أخرى أنها نزلت في أبي جهل.

وقد لفت تخصيص البنان بذكر القدرة على إعادة خلقه رغم صغره ، انتباه المفسرين، وحظي باهتمامهم.

فقد أقسم اللّه في هذه الآيات بيوم القيامة وبالنفس السليمة الصافية الباقية على نقاء فطرتها حيث تلوم صاحبها على معصيته وتقصيره في جنب اللّه وتفريطه في طاعته.

أقسم اللّه بهما على أمر عظيم وشأن خطير، على ركن من أركان الإيمان. وهو بعث الإنسان يوم القيامة ليس هذا فحسب بل هو قادر على أن يعيد تسوية بنانه سبحانه وتعالى.

---

١) سورة القيامة /١ – ٤.

٢) سورة الصافات /١٦ – ١٧.

٣) سورة ق /٢ – ٣.

٤) سورة القيامة /٣.

٥) انظر أسباب النزول للواحدي بتحقيق السيد أحمد صقر ص (٤٧٧). والبحر المحيط ٣٨٥/٨. وذكره القرطبي (٦٣/١٩) بغير سند – كما ذكره ابن الجوزي مختصرًا (٤١٧/٨).

ومن هنا طفق المفسرون يلتمسون سر تخصيص البنان بالذكر. وهو جزء صغير من تكوين الإنسان.

فذكروا تعليلات لطيفة وجيهة لهذا الأمر، وأنه خص بذلك لبديع صنعه ودقيق خلقه. ولما فيه من أعصاب وعروق وأظافر رغم صغر حجمه.

وقد ساهم العلم الحديث بما توصل إليه من سر البصمة في القرن التاسع عشر الميلادي في كشف بعض جوانب الحقيقة، حيث إن كل إنسان على هذه الأرض يتميز ويتفرد ببصمة خاصة به لا تتطابق مع أي شخص آخر في العالم حتى في التوائم العائدة إلى بويضة واحدة.

وذلك أن "البصمة تتكون من خطوط بارزة في بشرة الجلد تجاورها منخفضات وتعلو الخطوط البارزة فتحات المسام العرقية تتمادى هذه الخطوط وتتلوى، وتتفرع عنها تغصنات وفروع لتأخذ في النهاية وفي كل شخص شكلاً متميزًا" [1] .

ولهذا السبب فقد اعتمدت هذه الطريقة لتمييز الأشخاص واكتشاف المجرمين واللصوص [2] .

وتتجلى عظمة الخالق جل وعلا في تمييز أشكال البصمة مع ضيق المساحة المتاحة، وتكاثر ألوف الملايين من البشر.

يقول صاحبا كتاب: مع الطب في القرآن الكريم: " فقد يكون هذا هو السر الذي خصص اللّٰه تبارك وتعالى من أجله البنان ".

قلت: لا ينبغي أن يحصر سر ذلك البنان بما تمت معرفته، فقد تكشف الأيام عن المزيد وإنما هو بعض أسرار اللّٰه في خلقه وليس في الآية ما يدل على الحصر.

بل إن هناك توجهات جديدة لمعرفة العلاقة بين الخطوط الموجودة في كف الإنسان

---

١) انظر: مع الطب في القرآن الكريم، عبد الحميد دياب، د. أحمد قرقوز ص (٢٣).

٢) وقد تطور الوضع إلى ما يعرف بالبصمة الوراثية وهي أحدث أسلوب لمعرفة الجناة وقد توصل إليها عام ١٩٨٤ م وهي تشمل بصمة البنان أو نقطة دم، وجذرة شعر. وكل ما يتعلق بالوراثة، وقالوا: إنه يمكن التعرف من خلال البصمة الوراثية على صاحب منديل متروك في مكان الحدث منذ سنين. جريدة الشرق الأوسط. عدد ١٣٣٤٩٣.

والحالات المرضية من جسمية ونفسية وذلك للعلاقة القوية الموجودة بين المخ والجهاز العصبي والحواس من جهة، وبين سطح الجلد من جهة أخرى [(١)] .

ثانيًا: ***قوله تعالى*** : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوۡفَ نُصۡلِيهِمۡ نَارٗا كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمٗا ﴾ [(٢)] .

تتحدث الآية الكريمة عن قدرة اللَّه العظيمة، وعن أحداث يوم القيامة الجسيمة، فالله جل وعلا الذي بعث الإنسان وهو رميم فأحياه بعد ممات وجمع أعضاءه بعد شتات، قادر على تبديل جلده المحترق بجلد جديد، وليس شيء على اللَّه بعزيز. إنما إشارة الإعجاز في الآية تكمن في تعليل هذا التبديل وأنه ﴿ لِيَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ ﴾ [(٣)] .

فالآية ظاهرة الدلالة في أن علة التغيير والتبديل للجلود ليذوقوا المزيد من العذاب الأليم. فدل ذلك على أن أكثر أعضاء الجسم غنى بمستقبلات الألم هو الجلد. كما أن الحروق هي أشد المنبهات الألمية.

وهذا ما عرفه العلم الحديث وقرره. ذلكم أن الجلد غني بالألياف العصبية التي تقوم باستقبال ونقل جميع أنواع الحس. لذا فإنه عندما يحقن الإنسان بإبرة فإنه يشعر بذروة الألم عندما تجتاز الإبرة الجلد. ومتى تجاوزت الجلد خف الألم [(٤)] .

فظهر من الآية الكريمة أن تجديد الجلود ليستمر ويدوم الشعور بالألم دون انقطاع ويذوقوا العذاب الأليم. أعاذنا اللَّه من عذابه.

ثالثًا: يقول اللَّه جل وعلا: ﴿ وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعۡرِشُونَ . ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسۡلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلٗاۚ يَخۡرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [(٥)] .

في داخل مملكة النحل الكثير من عجائب الخلق ، وبدائع الصنع ودقائق التنظيم أظهرت ذلك الدراسات المستفيضة والرصد الواعي للنحلة في مملكتها فتعرفت

---

١) انظر: التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، د. هند شلبي ص (١٣٩).

٢) سورة النساء /٥٦.

٣) سورة النساء /٥٦.

٤) مع الطب في القرآن الكريم، ص (٣٠).

٥) سورة النحل /٦٨ – ٦٩.

الدراسات على أنواعها ومهمات كل نوع منها وروعة التنظيم فيها واختيار الشكل السداسي لبناء بيوتها دون غيره من أنواع الأشكال الهندسية الكثيرة؛ لأنه الشكل الهندسي الوحيد التي لا تبقى معه أية فراغات أو زوايا مهملة.

ويتوج ذلك ما يخرج من بطون النحل من عسل مصفى منقى يحصل به الشفاء لكثير من أدواء المرضى. فقد قررت الآية الكريمة هذه النتيجة الهامة السّارة: ﴿ يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [1] .

قررت الآية ذلك وتركت التفصيلات لجهد الإنسان المحوط بعناية اللّه وهدايته.

ليكتشف أساليب العلاج به، وأنواع ما يشفيه من مرض، وأثر ألوان العسل الناتج عن نوع غذائه في ذلك.

وقد اتجهت الكثير من الدراسات للتعرف على مكونات العسل ومزاياه فاكتشفوا شيئًا وبقيت أشياء. فوجدوا أنه منبع للمواد السكرية الطبيعية، وأنه يحتوي على مجموعة من الفيتامينات، والبروتينات والأملاح المعدنية.

ووجدوا أن فيه مواد مضادة لنمو الجراثيم. وأنه مادة شديدة التعقيد يحتوي على مواد مختلفة لم تجتمع في أي مادة أخرى، فأصبح العسل علاجًا لكثير من الأمراض كأمراض الروماتيزم، ومرض التراخوما ولعلاج أمراض القلب والذبحة الصدرية، وللمصابين بقرح المعدة والاثنى عشر. حين يؤخذ قبل وجبات الطعام بنحو ساعة مذابًا في كوب ماء دافئ ومفيد في علاج الزكام وواق لنخر الأسنان، ومعجل بالتئام الجروح وغيرها كثير ليس هذا مجال الإطالة بذكرها ولا بيان كيفية استعمالها. بل إن فوائده الطبية لا تقتصر على العسل بل وتشمل السم وحبيبات اللقاح [2].

ويكفي أن القرآن الكريم قرر هذه الحقيقة ثم ربطها بما ينبغي أن تهدي إليه وتدل عليه من قدرة الخالق جل وعلا وبديع صنعه الذي خلق فسوى، والذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى. إنها آية تدل من فكر وتدبر. وكم في كون اللّه من آياته.

ففـــــي كـــــل شـــــيء لـــــه آيـــــة تـــــدل علـــــى أنـــــه واحـــــد

١) سورة النحل /٦٩.

٢) انظر: مع الطب في القرآن الكريم ص (١٨٢).

لكنها لا تدل إلا من يتفكر. ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [(1)] .

رابعًا: قال الله جل وعلا: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [(2)] .

ذكر علماؤنا المتقدمون أقوالاً عدة في معنى الآية، نقل ابن كثير جملة منها فقال: "وقال ابن مبارك فعن ابن جريج: ضيقًا حرجا بلا إله إلا الله. حتى لا تستطيع أن تدخل قلبه كأنما يصعد في السماء من شدة ذلك عليه. وقال سعيد بن جبير: يجعل صدره ضيقًا حرجًا قال: لا يجد فيه مسلكًا إلا صعد. وقال السدي: (كأنما يصعد في السماء) من ضيق صدره. وقال عطاء الخراساني: (كأنما يصعد في السماء مثله كمثل الذي لا يستطيع أن يصعد إلى السماء). وقال الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس: ﴿ كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [(3)] يقول: " فكما لا يستطيع ابن آدم أن يبلغ السماء فكذلك لا يستطيع أن يدخل التوحيد والإيمان قلبه حتى يدخله الله في قلبه " [(4)] .

هذه بعض الأقوال في الآية تنتهي إلى صعوبة – أو استحالة – دخول الإيمان في النفوس كصعوبة الصعود إلى السماء. وربما أن بعضهم كان يرى هذا التعبير ضربًا من الخيال، أو تفننًا في المجاز – عند القائلين به – لا تراد حقيقته. بينما هو الآن نبوءة تحققت. وحقيقة تجلت.

وفي الآية من وجوه البلاغة وأسرار البيان ما تنشرح معه النفس في أولها وتنقبض في آخرها تأثرًا بإيحاء وظلال ألفاظها.

وقد كشف العلم الحديث أن الصعود والارتفاع في الجو لمسافات عالية يسبب ضيقًا في التنفس وشعورًا بالاختناق يزداد بازدياد الارتفاع حتى ينتهي إلى درجة صعبة جدًّا وحرجة تنتهي به إلى الموت.

وقالوا إن ذلك عائد لأمور:

منها انخفاض نسبة الأكسجين في الارتفاعات العالية حتى تنعدم نهائيًّا.

وانخفاض الضغط الجوي حيث يؤدي ذلك إلى معدل نقص مرور الهواء عبر الأسناخ

---

١) سورة الرعد /٣.

٢) سورة الأنعام /١٢٥.

٣) سورة الأنعام /١٢٥.

٤) تفسير ابن كثير ١٨٩/٢.

الرئوية إلى الدم. كما يؤدي إلى تمدد غازات المعدة والأمعاء فيضغط ذلك على الرئتين ويعيق تمددها، وذلك يؤدي إلى ضيق وصعوبة التنفس، مع برودة الجو، وانعدام الوزن [١] .

هذه بعض الأمثلة تخيرها قصيرة تجنبًا للكثرة والإطالة. وقد قدر بعض الباحثين آيات القرآن الكريم التي تحدثت عن الأنفس والأكوان بما يزيد عن (٩٠٠) آية [٢] منثورة في سور القرآن الكريم.

ضوابط للتفسير بمكتشفات العلم التجريبي :

من خلال الآراء والمذاهب في قبول تفسير القرآن الكريم بمكتشفات العلم التجريبي أو رفضه تكونت لدى عدد من الباحثين ضوابط وشرائط لا بد من مراعاتها والالتفات إليها والعناية بها عند التعرض لتفسير بعض الآيات القرآنية من وجهة النظر العلمية التجريبية. من أظهر وأشهر هذه الضوابط.

أولاً: تفهم مهمة القرآن الأساسية :

فالقرآن الكريم كتاب هداية للبشرية يهديها إلى باريها ويبين لها الصراط المستقيم الذي يجب أن تسير عليه لتسعد في دنياها وأخراها.

﴿ إِنَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾ [٣] .

فقد جاء القرآن الكريم ليبين للناس مهمتهم التي خلقوا لأجلها وكلفوا بها في هذه الحياة، وهي عبادة اللّه جل وعلا وحده: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ . مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ . إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ [٤] .

وقد سلك القرآن الكريم كل المسالك والسبل من فطرية وعقلية ليبين لهم هذا

١) مع الطب في القرآن ص (٢١).

٢) انظر القرآن والعلوم، للدكتور جمال الدين الفندي، وكتاب " مباحث في إعجاز القرآن " د. مصطفى مسلم ص (١٥٠).

٣) سورة الإسراء /٩.

٤) سورة الذاريات /٥٦ – ٥٨.

الحق ويحملهم عليه ويدعوهم إليه. فذكّر الإنسان بأصله. ودعاه إلى التفكر في نفسه ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ [1] .

ونبهه إلى ما حوله في هذه الأرض التي تقله والسماء التي تظله. فبسط له الأرض ويسرها وأودع فيها وعليها ما ينفع الإنسان ويدل على قدرة الخالق وعظمته ورحمته. إلى غير ذلك من خلق اللّه وعظيم آياته التي تدل عليه وتدعو إليه. فيتعين أن تبقى الدراسات القرآنية المتعلقة بالآيات الكونية في حدود هذا الغرض ومحققة له؛ لأن استغلال هذه الموجودات والاستفادة المادية منها فقط دون الاهتداء بها إنما هو منهج جاهل، جاحد، ضال، لأن هذه الآيات الموجودة، وهذه العظمة القائمة، والدقة المتناهية في هذا الخلق بأرضه وسمائه، ببحاره ومجراته، بحيوانه ونباته، بإنسانه وكل أجزائه إنما هي شواهدُ قواطع، وبراهين سواطع على وجود اللّه جل وعلا وقدرته وعظمته وأنه الإله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي يجب أن تصرف العبادة له وحده.

فالإنسان الذي يشهد ويشاهد كل هذه المخلوقات والمشاهد ثم لا يهتدي إنما هو أضل من حمار أهله. وتأمل *قوله تعالى* وكفى: ﴿ وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٌ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٌ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٌ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ﴾ [2] .

ثانيًا: الاعتدال في التناول دون إفراط أو تفريط :

بعد أن تقرر أن القرآن الكريم كتاب هداية وأن فيه الكثير من الآيات البينات التي تَذْكر الكون وتذكّر الإنسان بما فيه من دقائق وحقائق، عليه أن يلتفت إليها ويستفيد منها ويستدل بها. ولا يصح إهمالها أو الإعراض عنها. بل ينبغي أن تتناول في هذا النطاق دون إغراق في بحث خصائصها ودقائقها لأن هذا المسلك يحوّل التفاسير إلى كتب اختصاص لهذه العلوم. ويحول دون تأثير القرآن في النفوس وإنارته للقلوب. وهدايته للعقول. وهو الهدف الأساسي له ولعل مسلك الإفراط في التناول وعدم الاعتدال فيه. وحشو التفاسير بتلك التفاصيل التي فيها ما يصح وما لا يصح كان أحد أسباب رفض هذا النوع من التفسير.

---

١) سورة الذاريات /٢١.

٢) سورة الأعراف /١٧٩.

وكما ننتقد حشو التفاسير بالإسرائيليات، والاستطرادات النحوية، والعقدية وخلافها. فهذا من ذاك.

فالقرآن الكريم إنما يشير إلى مجمل الحقيقة دون تفسير وتفصيل. وفي هذه الإشارة عظيم الدلالة على أن هذا القرآن تنزيل من حكيم حميد. وليس من عند بشر. إذ لو كان من عند غير اللّه لوجد الناس فيه اختلافًا كثيرًا وكبيرًا.

ثالثًا: الاقتصار على الحقائق:

ينبغي الاقتصار في تفسير آيات القرآن الكريم على الحقائق العلمية القطعية اليقينية . دون النظريات والفرضيات العلمية؛ لأن النظريات قابلة للتغير والتبدل. فربطها بالآيات وتفسير الآيات بها. ثم تغير التفسير بتغير النظرية يوقع في بعض النفوس ظلالاً من الشك والريب. ما أغنانا عن ذلك.

رابعًا: اليقين باستحالة التعارض الصريح بين حقائق القرآن الكريم والحقائق العلمية :

ينبغي أن يكون في عقيدة ويقين كل مسلم استحالة التعارض والتصادم بين صريح دلالة آية قرآنية، وحقيقة علمية قطعية يقينية على الرغم من تقدم العلوم وكثرة حقائقها وقواعدها على امتداد الزمان واختلاف المكان وهذا الأمر من المسلمات البدهيات في عقيدة المسلم. وهذا من أظهر وأبهر وجوه الإعجاز العلمي في القرآن الكريم.

ومرد ذلك انسجام العقائد في الإسلام؛ لأن الحقائق القرآنية، والحقائق العلمية تخرج من مشكاة واحدة، وتصدر من مصدر واحد، فهذا الكون خلق اللّه، وهذا القرآن كلام اللّه.

ولن يخبر اللّه في كتابه بخلاف حقائق خلقه فهو خالقها بهيئاتها وحقائقها ودقائقها لا يعزب عن علمه منها شيء. ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [1] ؟ !

---

١) سورة الملك /١٤.

﴿ قُلۡ أَنزَلَهُ ٱلَّذِی یَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِی ٱلسَّمَـٰوَ ٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورࣰا رَّحِیمࣰا ﴾ [1] وما قد يلوث في بعض الأذهان من توهم بوجود تناقض وتعارض إنما هو سوء فهم لإحدى الحقيقتين القرآنية أو العلمية؛ لأن التعارض والتصادم بينهما مستحيل قطعًا. فقد تكون الآية غير صريحة في دلالتها فالوهم في سوء الفهم، أو أن تكون المسألة نظرية علمية لا حقيقة علمية.

خامسًا: الاستفادة من مزايا التعبير القرآني الكريم :

يمتاز الأسلوب القرآني الكريم بمزايا باهرة قاهرة من أظهرها مرونة أسلوبه، وخصوصية كلماته، وسعة دلالة مفرداته، ودقة عباراته، ودقة العبارة لا تعني ضيق الدلالة، ولهذا كان القرآن الكريم حمّال وجوه. تتسع الآيات لوجوه من التأويل تكون معه آياته أوسع من أن تحصر في دلالة ضيقة ولا ينبغي أن يساء هذا الفهم لتحميل الآيات ما لا تحتمل ويستخرج منها ما لا تدل عليه.

إذ إنها سعة داخل دلالة الكلمات واستعمالاتها اللغوية الصحيحة وهذه الميزة تؤدي إلى عدم حصر دلالة الآية على حقيقة علمية واحدة، فإذا ما اتسعت دلالة الكلمة القرآنية لغويًا، وأيدت حقيقة علمية إحدى هذه الدلالات فإنه يؤخذ بها لكن ينبغي ألا يكون على سبيل الحصر والقصر عليها، ويحكم ببطلان ما عداها من الدلالات الأخرى للمفردة القرآنية فليس ببعيد أن تكون الحقيقة العلمية المكتشفة إحدى دلالات الآية القرآنية لا كل دلالتها فلا نتحجر في دلالة الآية واسعًا.

فقد علل المتقدمون تخصيص ذكر البنان في *قوله تعالى* : ﴿ بَلَىٰ قَـٰدِرِینَ عَلَىٰۤ أَن نُّسَوِّیَ بَنَانَهُۥ ﴾ [2] بتعليل صحيح سليم. وكشف العلم التجريبي المتأخر عن خاصية لِلْبنان كانت مجهولة فتكشف شيء من سر تخصيصه بالذكر، وقد تكشف قوادم الأيام ما لا يعرف الآن. وهكذا باقي الآيات [3] .

فسبحان الذي خلق فسوى. والذي قدر فهدى.

---

١) سورة الفرقان /٦.

٢) سورة القيامة /٤.

٣) انظر: مباحث في إعجاز القرآن لدكتور مصطفى مسلم (١٥٢ – ١٥٦).

رأيٌ في الموضوع:

لا شك في إعجاز القرآن الكريم من كل الوجوه. وهناك تفريق بين الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، وما اشتهر بالتفسير العلمي للقرآن فالأول متفق عليه لا إنكار له؛ لأنه لن يكون هناك تعارض بين حقيقة قرآنية وحقيقة علمية قطعية؛ لأهما من مشكاة واحدة، فالكون خلق اللّه. والقرآن كلام اللّه.

لكن وقع الخلاف في الثاني وهو التفسير العلمي للقرآن، وذلك بأن نأتي بمسائل العلم التجريبي فنفسر بها دلالة الآيات كما سبق بيانه.

والملاحظ أن مسلمي هذا العصر يسترخون في الدرس والبحث. ويستلقون على آرائكهم فإذا ما ظهرت مسألة علمية وخرجت من الفرضية النظرية لتدخل حيز الحقائق العلمية سارع بعضهم للقول بأننا نعرفها قبل ذلك، وأن القرآن الكريم أشار إليها. وقد تكون هذه الإشارة القرآنية إليها قريبة أو بعيدة.

والمسلك الأمثل والأنفع أن تكون للمسلمين مراكز أبحاث ودراسات تنكب على الموضوعات بعمق وأناة وأن تكون إشارات القرآن العلمية – وكذلك صريح وصحيح السنة النبوية – هي طليعة ما يدرس ويبحث.

وهذا المسلك والمنهج يجعلنا نظفر بالنتيجة سلفًا في بعض الحالات وتبقى معرفة الأسرار والتفصيلات. والتي ينبغي أن تكون هي محل الدراسة والبحث.

وبضرب المثال يتضح المقال:

١ – في *قوله تعالى* : ﴿ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ﴾ [١] دلالة على تميز البنان بشيء أو أشياء ولهذا خص بالذكر، هذه هي النتيجة ويبقى التساؤل عن هذه الميزة. فقد عرفنا شيئًا وباستمرار البحث قد نعرف أشياء.

٢ – قال جل وعلا عن النحل وما يخرج منه من عسل ﴿ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ﴾ [٢] .

فالآية صريحة في تقرير حقيقة أن في العسل شفاء للناس. فكان المفروض في المسلمين أن تنصب دراساهم، وينكب الباحثون منهم في معرفة أسرار وتفصيل ذلك، وبأيديهم النتيجة المقطوع بها. فتنصرف الدراسات والأبحاث لمعرفة أي أنواع

١) سورة القيامة /٤.

٢) سورة النحل /٦٩.

الأمراض التي يشفيها العسل، وأسلوب التناول والاستعمال وأثر غذاء النحل واختلاف ألوانه في الشفاء إلى غير ذلك من المسائل والتفصيلات المتعلقة بهذا. وهكذا في آيات كثيرة أخرى.

وفي الحديث الصحيح: « الْكَمْأَةُ مِنَ الْمَنِّ، وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ » [1] .

فهذا الحديث صحيح في سنده. صريح في دلالته. مقطوع بنتيجته لكن هل أجرت مراكز أبحاثنا ما يكفي من الدراسات للتعرف على خصائص هذا الماء ولأي الأدواء يكون فيه الشفاء ؟

فلماذا يتأخر المسلمون عن مثل هذه الدراسات حتى إذا ظهرت في غرب أو شرق سارعنا إلى القول بأن هذا عندنا مذكور في كتاب ربنا وسنة نبينا. فأين كنا ؟.

د. محمد بن عبد الرحمن الشايع

عضو هيئة التدريس

بكلية أصول الدين بالرياض

---

1) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الطب، باب ما جاء في الكمأة والعجوة (٤٠١/٤) وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح.

" مراجع البحث "

١ – الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م.

– الأعلام لخير الدين الزركلي. الطبعة الثالثة.

٢ – الإكليل في استنباط التتريل، جلال الدين السيوطي.

٣ – اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، الدكتور / فهد بن عبد الرحمن الرومي. الطبعة الأولى (١٤٠٧ هـ – ١٩٨٦ م).

٤ – اتجاهات التفسير في العصر الراهن، د. عبد المجيد المحتسب. ط ٣، عام ١٤٠٢ هـ، نشر مكتبة النهضة الإسلامية، عمان.

٥ – إحياء علوم الدين، أبي حامد الغزالي طبع مصطفى الحلبي.

٦ – أسباب الترول للواحدي، تحقيق: السيد أحمد صقر. ط ٢ عام ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م.

٧ – إعجاز القرآن، مصطفى صادق الرافعي، ط ٨.

٨ – البحر المحيط، للإمام أبي عبد اللَّه محمد بن يوسف أبي حيان الأندلسي، نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة بالرياض.

٩ – تاج العروس، لمحمد بن مرتضي الزبيدي، ط ١، بالمطبعة الخيرية بمصر (١٣٠ هـ).

١٠ – تفسير القرآن الكريم، الشيخ محمود شلتوت، دار القلم القاهرة.

١١ – التفسير: نشأته، تدرجه، تطوره، أمين الخولي، ط ١، عام ١٩٨٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

١٢ – التفسير العلمي للقرآن الكريم، دراسة وتقويما، عبد اللَّه الأهدل – رسالة ماجستير، مطبوعة على الآلة الكاتبة – كلية أصول الدين بالرياض.

١٣ – التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، د. هند شلبي، تونس ١٤٠٦ هـــ – ١٩٨٥ م.
١٤ – التفسير الحديث، محمد عزة دروزة، القاهرة، دار إِحياء الكتب العربية.
١٥ – التفسير والمفسرون د. محمد حسين الذهبي، ط ٢، عام ١٣٩٦ هـــ – ١٩٧٦ م.
١٦ – التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ط ٢.
١٧ – تفسير القرآن العظيم، الإِمام ابن كثير، طبع عيسى البابي الحلبي.
١٨ – جواهر القرآن، أبي حامد الغزالي.
١٩ – الجامع لأحكام القرآن للقرطبي. دار إِحياء التراث العربي. بيروت. لنبان.
٢٠ – دائرة المعارف الإِسلامية، طبعة دار الشعب مصر.
٢١ – زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ط (١).
٢٢ – سورة الرحمن وسور قصار، د. شوقي ضيف.
٢٣ – سنن الترمذي ط (٢).
٢٤ – الفكر الديني في مواجهة العصر، د. عفت محمد الشرقاوي، ط ٢، عام ١٩٧٩م، دار العودة، بيروت.
٢٥ – الفلسفة القرآنية، عباس محمود العقاد، دار نهضة مصر.
٢٦ – في ظلال القرآن، سيد قطب، ط ٢١، ١٤٠٦ هـــ – ١٩٨٦ م، دار العلم بجدة.
٢٧ – القرآن وقضايا الإِنسان. د. عائشة عبد الرحمن، ط٣، ١٩٧٨م، دار العلم للملايين، بيروت.

٢٨ – كتاب العظمة لأبي الشيخ الأصفهاني. ط (١) دار العاصمة، الرياض.

٢٩ – كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي الفاروقي التهانوي.

٣٠ – لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير محمد الصباغ، المكتب الإسلامي.

٣١ – مباحث في إعجاز القرآن، د. مصطفى مسلم، ط١، عام ١٤٠٨ هـ، بدار المنار جدة.

٣٢ – معجم المؤلفين. لعمر رضا كحالة. دار إحياء التراث العربي. بيروت.

٣٣ – ميزان الاعتدال. للذهبي. دار المعرفة. بيروت.

٣٤ – معالم الشريعة الإسلامية. د. صبحي الصالح، ط٢، بيروت، دار العلم للملايين.

٣٥ – مناهل العرفان في علوم القرآن، الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني.

٣٦ – مع الطب في القرآن الكريم، د. عبد الحميد دياب، أحمد قرقوز، ط ٨، عام ١٤٠٢ هـ، مؤسسة علوم القرآن، دمشق.

٣٧ – المنهج الإيماني للدراسات الكونية في القرآن الكريم، د. عبد العليم عبد الرحمن خضر، ط ١، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م، الدار السعودية، جدة.

٣٨ – جريدة الشرق الأوسط، عدد (١٣٣٤٩٣).

أحكام مباشرة النساء في أثناء فترة الدماء

للدكتور

عبد اللَّه بن عبد المحسن الطريقي

الأستاذ المشارك في قسم الدراسات الإِسلامية

بكلية إِعداد المعلمين

تقديم

الحمد لله الذي خلق فأبدع، وصنع فأتقن. وأصلي وأسلم على رسول اللَّه – ﷺ – الذي أكمل اللَّه به الدين وأتم به النعمة وبعد:

فإن اللَّه تعالى جعل لأجزاء الجسم وظائف متعددة، فبعد أن تؤدي وظيفتها يأذن اللَّه لما لا يحتاج الجسم إليه بالخروج كفضلة من الفضلات. ومن ذلك الإفرازات الدموية الخارجة من الرحم أو الفرج. وبما أنه لا يمضي يوم بل ساعة في عالمنا الإسلامي وامرأة وقعت في هذا الأمر، وهي ذات ارتباط بزوج أمره اللَّه باعتزالها في موضع معين.

وجعل لهذا الاعتزال أحكامًا منها ما هو واضح جلي، ومنها ما هو خفي إما لاشتباه أمثاله، أو لعدم العلم ببعض أحكامه ولا سيما أن اللَّه سبحانه جعل حكم بعضها راجعًا إلى حال النساء فلم يقطع بشأنه أمرًا.

والدراسات الفقهية في هذا الشأن عامرة بالبحث والتحليل والاستقصاء والتتبع، لكن في بعض أحكامها الاختلاف البين، وعدم وضوح النتائج، والأمر فيها لا يزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة، والاستنتاج. لكنَّ قصور علمي، وعجز إدراكي يمنعاني من الإقدام فاستعنت بالله ودعوته أن يسهل لي ما عسر، ويوضح لي ما خفي، فرميت بسهمي فإن أصاب فمن اللَّه، وإن أخطأ فمن نفسي، ومن عجزها، وأستغفر اللَّه، فقمت بتتبع المذاهب الفقهية، واستخلصت أحكامها، وأظهرت

ما بنيت عليه من أدلة شرعية، ورأيت أن بعض أحكامها ذو ارتباط بالطب الكاشف لأحوال النساء في هذا الشأن فرجعت إلى أهل الاختصاص ليعينوني على معرفة ما في كتب الطب، وكان الدكتور صلاح عبد السلام المغربي الأستاذ المشارك في أمراض النساء والتوليد بكلية الطب بجامعة الملك سعود نعم المعين في تبيان مراجعها، وتحديد مظانها، وسبر غورها، وكان لاستجابته الأثر البالغ في نفسي فجزاه اللّه خير الجزاء، ونفع بعلمه، وأكرم مثوبته.

وحينما رجعت إلى كتب الطب عند غير المسلمين فذاك أنني – وحسب اطلاعي – لم أجد في مؤلفات الأطباء المسلمين ما يشير إلى ما أقصده، ثم إن معرفة علم الطب تعد من الأمور العامة التي يشترك الناس في معرفتها، فمن علمه، ودرس أحواله وتفاصيله فهو المرجع بغض النظر عن دينه فالكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها.

وقد ذكر الخطابي في معالم السنن [1] " قبول قول المتطبب الكافر فيما يخبر به من صفة العلة ووجه العلاج إذا كان غير متهم فيما يصفه وكان غير مظنون به الريبة في ذلك ".

قلت: والتهمة هنا منتفية لأنني لم أوجه السؤال إليهم، ولم يعلموا بقصدي، بل هم دونوا علمًا لراغب الاستفادة منه، ولم يكتبوه لمعين من المسلمين حتى تدخل فيه الخيانة.

وفي هذا الشأن ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية جواز الانتفاع بآثار الكفار والمنافقين في أمور الدنيا كما يجوز السكنى في ديارهم، ولبس ثيابهم وسلاحهم وكما تجوز معاملتهم.

وبعد أن ذكر قصة ابن أريقط في الدلالة قال: فأخذ علم الطب من كتبهم مثل الاستدلال بالكافر على الطريق واستطبابه، بل هذا أحسن؛ لأن كتبهم لم يكتبوها لمعين من المسلمين حتى تدخل فيها الخيانة، وليس هناك حاجة إلى أحد منهم

١) ج ٢ ص ٣٢٦.

بالخيانة، بل هي مجرد انتفاع بآثارهم كالملابس، والمساكن، والمزارع، والسلاح ونحو ذلك [1] .

وحكى الخطابي وجهًا من جواز العدول عن الوضوء إلى التيمم بقول الطبيب الكافر، كما أنه يجوز شرب الدواء من يده وهو لا يدري أهو داء أم دواء [2] .

وفي المعيار المعرب " ويجوز قبول قول الطبيب فيما يسأله القاضي عنه مما يختص بمعرفته الأطباء وإن كان غير عدل أو نصرانيًّا إذا لم يوجد سواه " [3] .

قلت: وهذا باعتبار أن الأصل جواز الاستفادة منهم.

وذكر ابن عبد البر في ترجمة الحارث بن الحارث بن كلدة في أن أباه كان طبيبًا في العرب، وأنه يستدل من أمر النبي – ﷺ – لسعد بن أبي وقاص بالاستطباب منه على جواز مشاورة أهل الكفر بالطب إذا كانوا من أهله [4] .

وقال ابن حجر في تعليقه على قصة سعد: " وهذا الحديث يدل على جواز الاستعانة بأهل الذمة في الطب " [5] .

وقال ابن القيم: " استئجار النبي – ﷺ – عبد اللّه بن أريقط الديلي هاديًا في وقت الهجرة، وهو كافر، دليل على جواز الرجوع إلى الكافر في الطب، والكحل، والأدوية، والكتابة، والحساب، والعيوب ونحوها ما لم يكن ولاية تتضمن عدالة، ولا يلزم من كونه كافرًا ألا يوثق به في شيء أصلاً، فإنه لا شيء أخطر من الدلالة في الطريق ولا سيما في مثل طريق الهجرة " [6] .

---

١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمة ج ٤ ص ١١٤، ١١٥.

٢) انظر خبايا الزوايا للزركشي ص ٦١.

٣) جـ ١٠ ص ١٧.

٤) انظر الاستيعاب في هامش الإصابة في تمييز الصحابة ج ١ ص ٢٨٩.

٥) الإصابة في تميز الصحابة ج ١ ص ٢٨٨.

٦) بدائع الفوائد ج ٣ ص ٢٠٨.

هذا ومما يجدر التنبيه إليه ما اخترته من ترجيح بني أولاً على الدلالة الشرعية ثم الاستئناس برأي الطب في ذلك و لم أخالف في ذلك نصًّا شرعيًّا، بل وما رجحته لا يخرج عن قول قال به الفقهاء - عليهم *رحمه الله* - وهو قد يكون راجحًا وقد يكون مرجوحًا عند غير القائل به راجحًا عند قائله.

ولعل في خلاف الفقهاء سعة في هذا الأمر وما علينا إلا أن تتسع أذهاننا لأقوالهم - وإن خالفت ما نراه - فهم قد بذلوا وسعهم، وفي قصة الرجل الذي لقي عمر فقال له: ما صنعت ؟ فقال: قضى عليّ وزيد بكذا فقال: لو كنت أنا لقضيت بكذا قال: فما يمنعك والأمر إليك ؟ قال: لو كنت أردك إلى كتاب اللّه أو إلى سنة رسوله - ﷺ - لفعلت، ولكني أردك إلى رأيي والرأي مشترك فلم ينقض ما قال علي وزيد [1] ففي هذا دلالة ظاهرة في هذا الشأن ومع هذا كله فما اخترته من ترجيح إنما هو رأي باحث يبحث عن الحق ولا يعد قوله ملزمًا للغير أو حجة للعمل به، وإن ظهر لي خلاف ما ذكرت فرجوعي للحق هين ويسير ورحم اللّه من هداني للصواب وأقالني من العثرة.

١) أورده ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، باب اجتهاد الرأي على الأصول ص ٣١٨، وابن القيم في إعلام الموقعين ج ١ ص ٦٥.

هذا وقد أسميت هذا البحث " أحكام مباشرة النساء أثناء فترة الدماء "

وهو يتكون من مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة:

الباب الأول: الحيض وفيه خمسة فصول

الفصل الأول: في تعريف الحيض.

الفصل الثاني: أصل الحيض ومنبعه.

الفصل الثالث: السن الذي تحيض المرأة فيه. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الحد الأدنى للسن الذي تحيض فيه المرأة.

المبحث الثاني: الحد الأعلى للسن الذي تحيض فيه المرأة.

الفصل الرابع: مدة الحيض وفيه مبحثان.

المبحث الأول: أقل مدة للحيض.

المبحث الثاني: أقصى مدة للحيض.

الفصل الخامس: حكم مباشرة الحائض وفيه خمسة مباحث.

المبحث الأول: مباشرة الحائض في الفرج.

المبحث الثاني: مباشرة الحائض في غير الفرج.

المبحث الثالث: في كفارة مباشرة الحائض وفيه مطلبان.

المطلب الأول: في حكمها.

المطلب الثاني: في مقدارها.

المبحث الرابع: في حكم وطء الحائط قبل الغسل.

المبحث الخامس: في تسمية الدم الذي يترل من المرأة الحامل وأثره في منع المباشرة.

الباب الثاني: النفاس وفيه أربعة فصول.

الفصل الأول: تعريفه.

الفصل الثاني: أصل دم النفاس ومنبعه.

الفصل الثالث: مدة النفاس. وفيه مبحثان.

المبحث الأول: أقل مدة للنفاس.

المبحث الثاني: أقصى مدة للنفاس.

الفصل الرابع: في أحكام النفاس.

الباب الثالث: الاستحاضة. وفيها ثلاثة فصول

الفصل الأول: في تعريفها.

الفصل الثاني: أصل الاستحاضة ومصادرها.

الفصل الثالث: حكم مباشرة المستحاضة في فرجها.

الخاتمة: وهي خلاصة لأهم محتويات البحث.

–

الباب الأول :

في الحيض وفيه خمسة فصول

الفصل الأول: في تعريف الحيض

تعريفه في اللغة:

الحيض مصدر لفعل حاض، يقال: حاضت، ونفست، ودرست، وطمثت، وضحكت، قال المبرد: سمى الحيض حيضًا من قولهم: حاض السيل إذا فاض.

والحيضة: المرة الواحدة من دفع الحيض ونُوَبِه.

وقيل الحيضة الدم نفسه. ويقال حاضت المرأة إذا سال الدم منها في أوقات معلومة [1] .

أما في الاصطلاح فقد عرف الحيض بعدة تعريفات أذكر منها ما يلي:

١ – عرفه الحنفية فقالوا:

الحيض اسم لدم خارج من الرحم، لا يعقب الولادة، مقدر بقدر معلوم في وقت معلوم [2] .

فقوله: " دم خارج من الرحم " قيد يخرج به بعض أنواع دم الاستحاضة التي تخرج من غير الرحم، كما يخرج دماء الجراح الخارجة من الرحم. وقوله: " لا يعقب الولادة " يخرج دم النفاس فهو يعقب الولادة. وقوله: " مقدر بقدر معلوم " يخرج كافة أنواع دم استحاضة الناشئة لأسباب عارضة كالدم الخارج من المشيمة، أو من عنق

---

١) انظر لسان العرب – مادة حيض.

٢) انظر بدائع الصنائع ٣٩/١.

الرحم، أو من المهبل أو الدم الخارج بسبب ورم سرطاني، أو غيره، سواء من داخل الرحم، أو خارجه، فهذه تخرج من غير تقدير معلوم لها بخلاف الحيض الذي له زمن محدد، ومدة محددة، وقوله " في وقت معلوم " يخرج الدم الخارج من الصغيرة التي لم تحض بعد، أو الآيسة التي انقطع عنها الحيض [1] .

وعرفه صاحب مجمع الأنهر بقوله [2] " الحيض اسم لدم ينفضه الرحم من غير ولادة مقدر بقدر معلوم في وقت معلوم ".

٢ – عرفه المالكية وقالوا:

أ) الحيض هو الدم الخارج بنفسه من فرج المرأة الممكن حملها عادة غير زائدة على خمسة عشر يومًا من غير مرض، ولا ولادة [3] .

فقوله: " الخارج بنفسه " احتراز مما يخرج بجرح، أو افتضاض، أو مسحة مشرط طبيب. وقوله: " من فرج " احترز به عن الخارج من غير الفرج كالدبر. وقوله: " الممكن حملها عادة " احترز به عن الصغيرة كبنت سبع سنين واليائسة كبنت سبعين سنة مثلاً.

قوله " غير زائدة على خمسة عشر يومًا " قيد احترز به عما زاد على ذلك فلا يسمى حيضًا إنما يسمى استحاضة.

وقوله: " بغير مرض " احترز به عن الخارج بسبب جرح أو ورم سرطاني ونحوه سواء من داخل الرحم أو من خارجه.

١) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٩/٣ وانظر تبيين الحقائق ٥٤/١ وانظر فتح القدير لابن الهمام ١٤١/١ وانظر مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ٥١/١ والفتاوى الهندية ٣٦/١.

٢) شرح ملتقى الأبحر ٥١/١.

٣) انظر كتاب كفاية الطالب الرباني ج ١ ص ٥٩.

وقوله: " بلا ولادة " يخرج دم النفاس [1] .

ب – الحيض هو الدم الخارج من الرحم قليلاً كان، أو كثيرًا، ولو دفعة واحدة [2] وهذا التعريف غير مانع، لأنه يشمل الدم الخارج بعد الولادة.

ج – الحيض هو الدم الخارج من فرج المرأة التي يمكن حملها عادة من غير ولادة، ولا مرض، ولا زيادة على الأمد [3] .

٣ – عرفه الشافعية فقالوا:

أ – الحيض هو: الخارج من فرج المرأة على سبيل الصحة من غير سبب الولادة [4] .

ب – الحيض هو: دم جبلة يخرج من أقصى رحم المرأة بعد بلوغها على سبيل الصحة في أوقات مخصوصة [5] .

وقوله " دم جبلة " أي سيلان دم جبلة ليكون بين المعنى اللغوي والشرعي مناسبة وقوله (جبلة) أي طبيعة.

والإضافة في دم جبلة من إضافة المسبب إلى السبب أي دم مسبب وناشئ عن طبيعة رحم المرأة [6] .

٤ – عرفة الحنابلة بما يلي:

أ – الحيض هو: دم يرخيه الرحم يخرج من المرأة في أوقات معتادة [7] .

---

١) انظر كفاية الطالب الرباني ٥٩/١ وانظر حاشية الدسوقي ١٦٧/١وبلغه السالك ٧٨/١ وانظر حاشية الدردير ج ١ ص ٣٠١.

٢) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١٨٥/١ وانظر نحوه في شرح الرسالة ٨٣/١.

٣) القوانين الفقهية ص ٣١.

٤) انظر الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٨٢/١.

٥) انظر نهاية المحتاج ٣٢٣/١.

٦) انظر بجيرمي علي الخطيب ٢٩٨/١.

٧) انظر الكافي لابن قدامة ٧٢/١.

ب – الحيض هو: دم يرخيه الرحم إذا بلغت المرأة [1] .

وهذا يشمل دم النفاس ودم الاستحاضة فهو غير مانع.

ج – الحيض هو: دم طبيعة وجبلة يرخيه الرحم فيخرج من قعره عند البلوغ وبعده في أوقات خاصة على صفة خاصة من الصحة والسلامة [2] .

وأرى للحيض تعريفًا آخر يمكن أن يضاف للتعريفات السابقة وهو: الدم الخارج من الرحم بعد سقوط جدار الرحم الوظيفي لغير ولادة.

فقولي: " الدم الخارج من الرحم "، يخرج الدماء الخارجة من أجزاء البدن الأخرى وقولي: " بعد سقوط جدار الرحم الوظيفي " يخرج دم الاستحاضة. وقولي: " لغير ولادة " يخرج دم النفاس.

الفصل الثاني: أصل الحيض ومنبعه

قال اللّه تعالى: ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ [3] مع نزول الدورة الشهرية يأذن اللّه للمبيض ببعث مؤشرات سلبية إلى مراكز معينة بالمخ، ليخبرها حاجة الرحم إلى إرسال هرمون S F يقوم بالتأثير المباشر لإنضاج بعض البويضات، واختيار أنسبها للنضوج الكامل. وفي أثناء نضوج تلك البويضات، بسبب هذا الهرمون يحصل مؤشران:

أ – مؤشر إيجابي إلى مراكز المخ بإيقاف إفراز هرمون S F ند وصوله إلى تركيز معين ليتوقف مفعوله.

ب – بدء تكون جدار الرحم بكثافة معينة – انظر الجدول المرفق في الصفحة التالية – من بعد بدء الدورة الشهرية على أمل أن البويضة الأكبر حجمًا سوف تلقح بعد انفجارها، وخروجها إلى قناة فالوب وتلتصق بهذا الجدار لتتم عملية تكون الجنين.

---

١) المغني لابن قدامة ٣٠٦/١.

٢) انظر منتهى الإرادات ٤٤/١ والإنصاف ٣٤٦/١ وكشاف القناع ١٩٦/١.

٣) سورة الذاريات /٢١.

وعملية تكون البويضة التي تبدأ من اليوم الأول من الدورة الشهرية إلى اليوم الثالث عشر، أو الرابع عشر، بعدها يتم انفجار البويضة بمساعدة هرمون ال هو هرمون يفرز من نفس مراكز المخ السابق ذكرها.

بعد انفجار البويضة تذهب إلى قناة فالوب وتسكن هناك في انتظار تلقيحها بالحيوانات المنوية للرجل تاركة خلفها باقي جدار البويضة – الواقع تحت تأثير الــ لذي تحولت وظيفة خلاياه لإفراز هرمون البروجسترون حيث له الأثر في ازدياد كثافة جدار الرحم، والإكثار من غدده وذلك استعدادًا لاستقبال البويضة الملقحة والتي تتناول غذاءها من هذا الجدار، وأوعيته الدموية، فإذا لقحت البويضة بماء الرجل، استمر بناء جدار الرحم، وزادت كثافته، تحت تأثير هرمون البروجسترون وهرمون الحمل، ثم تركزت تلك الكثافة في تكون المشيمة بعد الأسبوع الثاني عشر من الحمل.

أما إذا لم يتم تلقيح البويضة فيهبط تركيز هرمون البروجسترون في الدم تدريجيًّا خلال الأيام الأربعة عشر بعد نزول البويضة. وعند هبوط هرمون البروجسترون في الدم إلى درجة معينة يفقد جدار الرحم سنده الهرموني ويبدأ بالانهيار، والتمزق وتبدأ الدماء بالسيلان، والخروج من فرج المرأة، وهو ما يعرف بالحيض، وهكذا تستمر الدورات الشهرية على أمل أن يتم حمل أثناء إحدى تلك الدورات فإذا تم استمر جدار الرحم في كثافته تحت تأثير هرمون البروجسترون وهرمون الحمل تمكن تغذية البويضة الملقحة ثم الجنين من خلاله، وإلا انهار الجدار وخرج الحيض، ثم يستأنف الجدار تكونه من جديد بمشيئة اللّٰه وهكذا [1]

الفصل الثالث: السن الذي تحيض المرأة فيه – وفيه مبحثان

المبحث الأول : الحد الأدنى للسن الذي تحيض المرأة فيه.

---

1) Williams Obstetrics, Seventeenth Edition. Pritchand. Macdonold and Gant, ١٩٨٥ Page ٣١.

التغيرات في جدار الرحم الوظيفي أثناء الدورة الزمنية

الأيام	من ٣ـ٥	من ٦ـ١٣		١٤	من ١٥ـ٢٥			٣ـ٥
	نزول الدورة الزمنية وبدء تكون جدار الرحم الوظيفي	نمو جدار الرحم الوظيفي تحت تأثير هرمون الاستروجين لبناء الخلايا		يوم نزول البويضة	نمو جدار الرحم الوظيفي تحت تأثير هرمون البروجسترون لبناء خلايا وغدد			نزول الدورة الزمنية وانهيار جدار الرحم الوظيفي
		نمو مبكر	نمو متأخر		مرحلة مبكرة	مرحلة متقدمة	مرحلة متأخرة	
جدار الرحم الوظيفي								
جدار الرحم الأساسى								

ذهب جمهور العلماء من الحنفية [1] والمالكية [2] والشافعية [3] والحنابلة [4] إلى أن أقل سن تحيض فيه المرأة تسع سنين فإن رأت قبل ذلك دما فليس بحيض ولا يتعلق به أحكامه [5] .

فالدم الخارج من الصغيرة سبق لأوانه، فلا يعطى حكم الصحة، إذ لو جعل حيضًا لحكم ببلوغها به ضرورة، وذلك محال في الصغيرة جدًّا [6] .

والدم الخارج قبل تسع سنين يسمى عند بعض المتأخرين من الحنفية بالدم الضائع، وسمي بهذا لأنه لا يترتب على خروجه أحكام الاستحاضة من الوضوء، والصلاة، والصوم، وغيرها.

أما المتقدمون منهم فسموه دم استحاضة إلا أنهم جعلوه لا يفسد ولا يغير أحكامها مما يدل على أن الخلاف هذا لفظي، والمعنى فيها واحد [7] أما من بلغت تسع سنين فيصح منها الحيض لما يلي:

١ - عن عروة - رضي الله عنه - قال: « تَزَوَّجَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - عَائِشَةَ وَهِيَ بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ، وَبَنَى بِهَا وَهِيَ بِنْتُ تِسْعٍ، وَمَكَثَتْ عِنْدَهُ تِسْعًا » [8] والدخول على المرأة لا يكون إلا بعد البلوغ مما يدل على أن البلوغ يحكم به لبنت تسع سنين [9] والحيض علامة من علاماته.

---

١) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٩/٣ والفتاوى الهندية ٣٦/١.

٢) انظر مواهب الجليل ٣٦٧/١.

٣) انظر التنبيه للشيرازي ص ١٦ والمجموع للنووي ٣٥١/٢ وقليوبي وعميرة ٩٨/١ ومغني المحتاج ج ١٠٨/١ والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٨٥/١ ونهاية المحتاج ٣٢٤/١.

٤) انظر الكافي لابن قدامة ٧٤/١ والمحرر ٢٦/١ والإنصاف ٣٥٥/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١.

٥) انظر المرجع السابق وروضة الطالبين للنووي ١٣٤/١.

٦) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٩/١.

٧) انظر الكفاية شرح الهداية مع فتح القدير ١٤٢/١.

٨) رواه البخاري في كتاب النكاح باب من بنى بامرأة وهي بنت تسع سنين / فتح الباري ٢٢٤/٩.

٩) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٩/١.

٢ – عن عائشة – رضي الله عنها – قالت: إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة [١] وهي لا تكون كذلك إلا إذا حاضت مما يدل على مجيء المحيض لمن بلغت تسع سنين.

٣ – أنه لم يثبت في الوجود حيض لامرأة قبل ذلك [٢] وبتتبع الإحصائيات الطبية لا نجد إحصائيات مفصلة – في العالم الإسلامي – للوقت الزمني وسن المرأة التي يبدأ فيها الحيض. فإذا أخذنا بالإحصائيات من العالم الغربي نجد أن سن الحيض في الولايات المتحدة يبدأ من سن ٩,١ سنة إلى سن ٧,١٧ سنة والمتوسط لذلك ١٢,٨ سنة.

وعادة ما تصاحب أو يسبق ذلك مؤشرات أخرى مثل ازدياد مطرد في النمو، وبروز في الثدي، وظهور شعر العانة، والإبط [٣] .

ولذا نخلص إلى أن الدم السابق لتسع سنين لا يعد حيضًا، وأما الدم النازل من المرأة بعد بلوغها تسع سنين فينظر إلى أماراته، وعلاماته، ومدى انتظامه فإن كان كذلك فهو حيض، وإلا فهو دم استحاضة، دعت أسباب أخرى إلى نزوله كالالتهابات في الأعضاء التناسلية، أو وجود

---

١) هذا الحديث ذكره الترمذي في كتاب النكاح باب ما جاء في إكراه اليتيمة على التزويج ج ٤١٨/٣، ورواه البيهقي في كتاب الحيض باب السن التي وجدت المرأة حائض فيها ٣٢٠/١ وكلاهما تعليقًا بدون إسناد. قال الألباني. وقد روي مرفوعًا من حديث ابن عمر " إذا أتى على الجارية تسع سنين فهي امرأة "، أخرجه أبو نعيم والديلمي في المسند، وسند المرفوع ضعيف إرواء الغليل حديث رقم ١٨٥. انظر الكافي لابن قدامة ٧٤/١.

٢) المرجع السابق.

٣) Current Obstetrice and Gynecology Diagnosis and Treatment ١٩٨٠, Ralph Bebson. Page١٠٤.

أجسام غريبة نتيجة عبث بعض الفتيات الصغيرات، أو وجود أورام خبيثة، أو غير خبيثة في المبيض، أو الرحم، أو عنق الرحم، أو المهبل.

المبحث الثاني: الحد الأعلى للسن الذي تحيض المرأة فيه:

ذهب الحنفية إلى أن المرأة إذا بلغت سن اليأس لا تحيض، وهو مقدر عندهم بخمس وخمسين سنة، وهذا القول هو اختيار المذهب، وهو أعدل الأقوال، وعليه المعتمد، والفتوى، وما رأته بعد هذا السن لا يكون حيضًا في ظاهر المذهب [1] .

وذهب المالكية إلى أن سن اليأس مقدر بخمسين سنة. وقيل مقدر بسبعين سنة. وقيل بستين سنة. وروي عن الإمام مالك أن بنت السبعين آيس، وما دون ذلك يسأل النساء عنه [2] .

وذهب الشافعية إلى أن سن الإياس ليس له حد بل هو ممكن حتى تموت [3] بخلاف المحاملي فقد ذهب إلى أن آخره ستون سنة [4] .

أما الحنابلة فيرون أن المرأة إذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض لأنه لم يوجد لمثلها حيض معتاد فإن رأت بعد ذلك دمًا فهو دم فاسد [5] .

وإن رأته بعد الخمسين ففيه روايتان:

إحداهما: دم فاسد لقول عائشة: إذا بلغت المرأة الخمسين سنة خرجت من حد الحيض [6] .

ففي هذا دلالة على أن الحيض ينتهي بالخمسين سنة.

---

١) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٩/٣ والفتاوى الهندية ٣٦/١.

٢) انظر مواهب الجليل ٣٦٧/١.

٣) انظر المجموع للنووي ٣٥٣/٢ وقليوبي وعميرة ٩٨/١ والإقناع ٨٥/١ ونهاية المحتاج ٣٢٥/١.

٤) نهاية المحتاج ٣٢٥/١.

٥) انظر الكافي لابن قدامة ٧٥/١ والمحرر في الفقه ٢٦/١.

٦) ذكره الإمام أحمد، انظر إرواء الغليل حديث رقم ١٦١.

وقالت أيضًا: لن ترى في بطنها ولدًا بعد الخمسين رواه أبو إسحاق الشالنجي [1] وتحديده بخمسين سنة هو المذهب [2] .

والثانية: إن تكرر بها الدم فهو حيض، وهذا أصح، لأنه قد وجد ذلك [3] .

قلت: والمتتبع لأقوال الفقهاء لا يجد أنها بنيت على دليل ثابت، إنما مدارها العرف والواقع، وهو يختلف باختلاف أحوال النساء، ومدى قابلية أجسامهن للحمل، ويختلف باختلاف الحياة الاجتماعية، والنفسية بل واختلاف الظروف المناخية، وبالبحث عن إحصائيات مفصلة في عالمنا الإسلامي لا نجد دراسة علمية تحدد السن الذي تنتهي المرأة فيه من الحيض، غير أننا نجد أن الإحصائيات في الولايات المتحدة أظهرت أن الحيض ينقطع عند المرأة في سن ما بين ٤٥ – ٥٥ سنة، تسبقه تغيرات لدى المرأة، مثل ارتفاع في هرمون الـــ S F صاحبه تقليل تدريجي في عدد أيام الدورة الشهرية. وكمية دم الحيض، فإذا حصل هذا، وامتنع نزول الدم بطريقة دورية فيعتبر الدم النازل دم استحاضة، بسبب وجود التهابات بالأعضاء التناسلية، أو وجود أورام خبيثة، أو غير خبيثة في المبيض، أو الرحم، أو عنق الرحم، أو المهبل [4] .

وهذه المؤشرات تعد إنذارًا مبكرًا في بدء سن الإياس عند المرأة في أي مجتمع من المجتمعات مع غض النظر عن السن الذي بلغته لتفاوت النساء في سن الإياس بسبب اختلاف البنية الجسمية للمرأة وحسب البيئة المناخية، ونوعية الغذاء، وهلم جرا.

---

١) انظر كشاف القناع ٢٠٢/١.

٢) انظر الكافي لابن قدامة ٧٥/١ وانظر المحرر في الفقه ٢٦/١ وانظر الإنصاف ٣٥٦/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١.

٣) انظر الإنصاف ٣٥٦/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١.

٤) Gynecology Diagnosis and Treatment Current Obstetrics ١٩٨٠nd Edition. Ralph C. Benson ١٩٨٠ Ralph Benson Page ١٠٤.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ولا حد لسن تحيض فيه المرأة، بل لو قدر أنها بعد ستين أو سبعين رأت الدم المعروف من الرحم لكان حيضًا [1] .

الفصل الرابع: مدة الحيض. وفيه مبحثان

المبحث الأول: أقل مدة للحيض:

١ – ذهب المالكية إلى أن ليس لأقل الحيض حد، فيكفي أن تسمى المرأة حائضًا إذا رأت الحيض، ولو دفعة واحدة [2] وبهذا قال الإمام الشافعي [3] وابن حزم [4] .

٢ – ذهب الحنابلة في رواية لهم إلى أن أقل الحيض يوم [5] وبه قال الشافعية في رواية لهم، وقالوا في رواية أخرى إن وافق مذهب بعض السلف اتبعناه، وإلا فلا، والمعتمد خلاف هاتين الروايتين [6] .

٣ – ذهب الشافعية في القول المعتمد لديهم، والصحيح عندهم باتفاق الأصحاب إلى أن أقل مدة للحيض يوم وليلة، وما رأته دون ذلك لا عبرة به [7] .

---

١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩ ص ٢٤٠.

٢) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١/١٨٥ والقوانين الفقهية لابن جزي ص ٣١ وشرح الرسالة ج ١/٨٣، ٨٥ وكفاية الطالب الرباني ١/٦٢ وحاشية الرهوني ١/٢٨٠.

٣) الأم للشافعي ١/٨٨، ٨٩.

٤) المحلى ٢/٢٥٩.

٥) انظر مسائل الإمام أحمد ١/٣٠ والكافي لابن قدامة ١/٧٤، ٧٥ والمغني ١/٣٠٨ والمحرر في الفقه جـ١/٢٤ والإنصاف ١/٣٥٨ ومنتهى الإرادات ١/٤٥ ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢١ ص ٦٢٣.

٦) انظر روضة الطالبين ١/١٣٤.

٧) انظر التنبيه للشيرازي ص ١٤، ١٦ وروضة الطالبين ج ١/١٣٤ والمجموع للنووي ٢/٣٥٤ وقليوبي وعميرة ١/٩٩ وفتح الوهاب ١/٢٦ ومغني المحتاج جـ ١ – ١٠٩ والإقناع ١/٨٣ ونهاية المحتاج ١/٣٢٥.

وبهذا القول قال الحنابلة، وهو الصحيح من أقوالهم، وعليه المذهب [1] وإلى هذا ذهب أبو ثور [2] .

٤ – ذهب الحنفية إلى أن أقل مدة للحيض ثلاثة أيام، وثلاث ليال في ظاهر الرواية [3] .

الأدلة:

استدل أصحاب القول الرابع " الحنفية " بما يلي:

١ – ما روي عن أبي أمامة الباهلي – رضي الله عنه – « أَنَّ النَّبِيَّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ: أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ، وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ » [4] ففي هذا الحديث دلالة نصية على تحديد مقدار مدة الحيض، والمقادير لا تعرف بالقياس، مما يدل عليه أن مدة الحيض ثلاثة أيام بالنص.

ويجاب عن هذا الحديث: بأنه من رواية عبد الملك الكوفي عن العلاء بن كثير ولا يدرى من هو [5] مما يدل على عدم صحة الاستدلال به.

٢ – لما روى واثلة بن الأسقع « أَنَّ النَّبِيَّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ: أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ، وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةٌ » [6] .

---

١) انظر الكافي لابن قدامة ٧٤/١ والمغني ٣٠٨/١ والمحرر في الفقه ٢٤/١ والإنصاف ٣٥٨/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١.

٢) انظر فقه الإمام أبي ثور ص ١٦٠.

٣) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٧/٣ والفتاوى الهندية ٣٦/١.

٤) رواه الطبراني في الكبير والأوسط، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٢٨٠/١. انظر المبسوط للسرخسي ١٤٧/٣.

٥) انظر مجمع الزوائد ٢٨٠/١.

٦) رواه الدراقطني في كتاب الحيض / سنن الدارقطني ٢١٩/١. انظر المغني لابن قدامة ٣٠٨/١.

ففي هذا الحديث دلالة نصية على أن أقل الحيض ثلاثة أيام مما يدل على وجوب الأخذ به.

ويجاب عن ذلك بأن هذا الحديث من رواية محمد بن أحمد بن أنس الشامي، وهو ضعيف عن حماد بن منهال، وهو مجهول [1] مما يدل على عدم صحة الاستدلال به.

٣ – ما روي عن أنس – رضي الله عنه – قال: قرء المرأة ثلاث، أربع، خمس، ست، سبع، ثمان، تسع، عشرة [2] .

ويجاب عن ذلك بما يلي:

١ – حديث أنس يرويه الجلد بن أيوب وهو ضعيف، قال ابن عيينة وهو محدث: لا أصل له. وقال أحمد في حديث أنس: ليس هو شيئًا، هذا من قبل الجلد بن أيوب، قيل: إن محمد بن إسحاق رواه، وقال: ما أراه سمعه إلا من الحسن بن دنيا وضعفه جدًّا. قال: وقال يزيد بن زريع: ذاك أبو حنيفة لم يحتج إلا بالجلد بن أيوب، وحديث الجلد قد روي عن علي – رضي الله عنه – ما يعارضه: ما زاد على خمسة عشرة استحاضة، وأقل الحيض يوم وليلة [3] وقال الهيثمي [4] " رواه أبو يعلى وفيه الجلد بن أيوب، وهو ضعيف "، وقال الشافعي: فقال لي ابن علية، وهو ممن روى عن الجلد بن أيوب: أعرابي لا يعرف الحديث، وقال لي: قد استحيضت امرأة من آل أنس، فسأل ابن عباس عنها فأفتى فيها، وأنس حي فكيف يكون عن أنس ما قلت من علم الحيض، ويحتاجون إلى مسألة غيره فيما عنده فيه علم [5] .

١) انظر سنن الدارقطني ٢١٩/١ وانظر المغني لابن قدامة ٣٠٩/١.

٢) رواه الدارقطني في كتاب الحيض سنن الدارقطني ٢٠٩/١، وأنس لا يقول بذلك إلا توقيفًا مما يدل على أن أقل مدة للحيض ثلاثة أيام. انظر المغني لابن قدامة ٣٠٨/١.

٣) انظر المغني لابن قدامة ٣٠٩/١.

٤) في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٢٨٠/١.

٥) الأم للشافعي ٨٣/١.

٢ – لو سلمنا جدلاً ثبوته فإن أنسا قد أخبر أنه رأى من تحيض ثلاثًا، وما بين ثلاث وعشر، ويقصد بذلك أن من تحيض ثلاثًا لا ينتقل حيضها إلى عشر ومن تحيض عشر لا ينتقل حيضها إلى ثلاث [١] .

٣ – لم يرد في نص أنس أنه قال: إن أقل الحيض ثلاث، ولا أنه لا يزيد على العشرة [٢] .

أدلة أصحاب القول الثاني والثالث من الشافعية والحنابلة:

لعل القول الثاني، والثالث واحد باعتبار أن إطلاق اليوم يكون مع ليله فلا يختلف المذهب على هذا القول في أن المراد باليوم هو اليوم والليلة [٣] ولهذا فهم ابن قدامة هذا المعنى فقال في تعليقه على هذه المسألة: " وأقل الحيض يوم وليلة " قال: هذا الصحيح من مذهب أبي عبد اللّه، وقال الخلال: مذهب أبي عبد اللّه لا اختلاف فيه إن أقل الحيض يوم [٤] فيعبرون باليوم ويعنون به مع ليلته.

ولهذا فقد استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١ – إن مدة الحيض وردت في الشرع مطلقة من غير تحديد في *قوله تعالى* : ﴿ فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ ﴾ [٥] .

ولا حد في اللغة، ولا في الشريعة يرجع إليه مما يوجب الرجوع إلى العرف والعادة كما في القبض، والإحراز، والتفرق، وأشباهها، وقد وجد حيض معتاد يومًا قال عطاء: رأيت من النساء من تحيض يومًا، وتحيض خمسة عشر: وقال أحمد: حدثني يحيى بن آدم قال: سمعت شريكًا يقول: عندنا امرأة تحيض كل شهر خمسة عشر

---

١) المرجع السابق.

٢) المرجع السابق.

٣) انظر الإنصاف ٣٥٨/١.

٤) المغني ٣٠٨/١.

٥) سورة البقرة /٢٢٢.

يومًا حيضًا مستقيمًا، وقال ابن المنذر: قال الأوزاعي: عندنا امرأة تحيض غدوة وتطهر عشيًا. يرون أنها تحيض يومًا لا تزيد عليه. وأثبت لي عن نساء أنهن لم يزلن يحضن أقل من ثلاثة أيام، وذكر إسحاق بن راهويه عن بكر بن عبد اللّه المزني أنه قال: تحيض امرأتي يومين. وقال إسحاق: قالت امرأة من أهلنا معروفة: و لم أفطر منذ عشرين سنة في شهر رمضان إلا يومين وقولهن يجب الرجوع إليه، ***لقوله تعالى*** : ﴿ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ ﴾ [١] .

فلولا أن قولهن مقبول ما حرم عليهن الكتمان. وجرى ذلك مجرى قوله سبحانه: ﴿ وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَـٰدَةَ ﴾ [٢] .

ويجاب عن ذلك:

بأن هذا الأمر لما كان قول الفصل فيه إلى العرف، والعادة فإن العرف لا يعني حصره في زمن معين، أو لطائفه من النسوة معينة، فالحوادث التي ذكرت لما جرى في حال بعض النساء، ولا يعني ذلك الاستقصاء في جميعهن.

فمن النساء من يزدن على اليوم، والليلة، ومنهن من ينقصن، مما يدل على عدم صحة الاستدلال بأن أقل مدة للحيض يوم، وليلة.

٢ - « عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أَنَّهَا كَانَتْ تُسْتَحَاضُ، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلاَةِ » [٣] .

وهذه الصفة موجودة في اليوم والليلة، ولأن أقل الحيض كما مر غير محدد شرعًا فوجب الرجوع إلى الوجود، وقد ثبت الوجود في يوم وليلة [٤] .

---

١) سورة البقرة /٢٢٨.

٢) سورة البقرة /٢٨٣.

٣) رواه أبو داود في كتاب الوضوء باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة / وباب من قال توضأ لكل صلاة / عون المعبود ٤٧٠/١، وروى نحوه البيهقي في كتاب الحيض باب أقل الحيض / السنن الكبرى ٣٢١/١.

٤) فقه الإمام أبي ثور ص ١٦١.

ويجاب عن ذلك بأنه وجد ما ذكر أيضًا في أقل من يوم، وليلة وطالما أنه وجد فهو عرف يتعين الرجوع إليه.

٣ – أنه لم يوجد حيض أقل من ذلك عادة مستمرة في عصر من الأعصار فلا يكون حيضًا بحال [١] .

ويجاب عن ذلك: بأن الجزم في عدم الوجود تحكم إذا لا يتصور الإحاطة بما يجري في نساء العصر الواحد فضلاً عن العصور الأخرى، وبتتبع ذلك في عصرنا وجد نساء لم يستغرق الحيض عندهن سوى سويعات قليلة.

أدلة أصحاب المذهب الأول والقائل بأن ليس لأقل الحيض حد:

١ – « عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ – رضي الله عنها –: أَنَّهَا كَانَتْ تُسْتَحَاضُ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ – ﷺ –: إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ » [٢] .

٢ – ففي هذا الحديث لم يحدد – *عليه الصلاة والسلام* – لأيام الحيض عددًا معينًا بل حرم عليها برؤيته أن تصلي أو تصوم، وحرم تعالى جماعهن فيه. وأمر – *عليه السلام* – عند إدباره بالصلاة، والصوم، وأباح تعالى الوطء عند الطهر منه، فلا يجوز تخصيص وقت دون وقت، وما دام يوجد الحيض فله حكمه الذي جعله اللَّه تعالى له، حتى يأتي نص، أو إجماع على أنه ليس حيضًا، ولا يوجد نص أو إجماع [٣] مما يدل على أن ليس لأقل الحيض حد. ثم إن النبي – ﷺ – أمر بترك الصلاة عدد الليالي، والأيام التي كانت تحيضهن، ولم يقل إلا أن يكون كذا، وكذا مما يدل على أن أقل مدة للحيض غير محددة [٤] .

---

١) المغني لابن قدامة ٣٠٩/١.

٢) سبق تخريجه في رقم ٧٨. المحلى لابن حزم ٢٥٨/٢، ٢٦٠.

٣) المرجع السابق ٢٦٠/٢.

٤) الأم للشافعي ٧٨/١، ٧٩.

٢ – أنه لو كان لأقله حد لكانت المرأة تدع الصلاة حتى يمضي ذلك الحد [١] مما يدل على أنه ليس لأقل الحيض حد.

المبحث الثاني: أقصى مدة للحيض.

١ – ذهب المالكية [٢] والشافعية [٣] والصحيح من أقول الحنابلة [٤] إلى أن أقصى مدة للحيض خمسة عشر يومًا، وبهذا قال الإمام أبو ثور [٥] .

٢ – ذهب ابن حزم إلى أن أقصى مدة للحيض سبعة عشر يومًا [٦] وهي رواية عند الحنابلة [٧] وبه قال الشافعية في رواية لهم، وقالوا في رواية أخرى إن وافق مذهب بعض السلف اتبعناه، وإلا فلا، والمعتمد بخلاف هاتين الروايتين [٨] .

٣ – ذهب الحنفية إلى أن أكثر الحيض عشرة أيام ولياليها [٩] .

أدلة من يقول: إن أكثر مدة الحيض عشرة أيام:

١ – استدل أصحاب هذا القول بما ورد في استدلالهم في أقل مدة للحيض بأنها ثلاثة أيام ويرد عليه ما ورد من إجابة لأدلة أقل الحيض ثلاثة أيام.

٢ – استدلوا أيضًا « بِحَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ: أَنَّهَا أَمَرَتْ أَسْمَاءَ أَوْ أَسْمَاءُ

١) المغني لابن قدامة ٣٠٨/١.

٢) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١٨٥/١ والقوانين الفقهية ص ٣١ وشرح الرسالة ٨٥/١ وكفاية الطالب الرباني ٦٢/١ وحاشية الرهوني ٢٨٠/١.

٣) انظر التنبيه للشيرازي ص ١٦ وروضة الطالبين ١٣٤/١ وقليوبي وعميرة ٩٩/١ وفتح الوهاب ٢٦/١ ومغني المحتاج ١٠٩/١ والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٨٣/١ ونهاية المحتاج ٣٢٥/١.

٤) انظر مسائل الإمام أحمد ٣٠/١ والكافي لابن قدامة ٧٤/١، ٧٥ والمغني ٣٠٨/١ والمحرر في الفقه ٢٤/١ والإنصاف ٣٥٨/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١.

٥) فقه الإمام أبي ثور ص ١٦٠.

٦) انظر المحلى ٢٥٩/٢، ٢٧٠.

٧) انظر الكافي لابن قدامة ٧٥/١ والمغني ٣٠٨/١ والإنصاف ٣٥٨/١.

٨) انظر روضة الطالبين ١٣٤/١.

٩) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٧/٣ والفتاوى الهندية ٣٦/١.

حَدَّثَتْنِي أَنَّهَا أَمَرَتْهَا فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ أَنْ تَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – فَأَمَرَهَا أَنْ تَقْعُدَ الْأَيَّامَ الَّتِي كَانَتْ تَقْعُدُ ثُمَّ تَغْتَسِلَ » [1] .

وقالوا أكثر ما يقع عليه لفظ أيام على عشرة.

ويجاب عن ذلك بأن هذا الإدعاء غير صحيح. إذ لا توجبه اللغة، ولا الشريعة وقد قال اللّه تعالى: ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [2] وهذا يقع على ثلاثين يومًا بلا خلاف [3] فإذا كان يقع على الثلاثين فيقع على غيره، إذن العشرة غير مرادة كما أنه لا يوجد دليل يسند ذلك.

أدلة من يقول أن أكثر الحيض سبعة عشر يومًا:

١ – ما روي من طريق عبد الرحمن بن مهدي أن الثقة أخبره أن امرأة كانت تحيض سبعة عشر يومًا.

٢ – ما روي عن الإمام أحمد قال: أكثر ما سمعنا سبعة عشر يومًا.

٣ – عن نساء آل الماجشون أنهن كن يحضن سبعة عشر يومًا.

٤ – لم يوقت لنا في أكثر عدة الحيض من شيء فوجب أن نراعي أكثر ما قيل فلم نجد إلا سبعة عشر يومًا فقلنا بذلك، وما زاد على ذلك فليس بحيض [4] .

ويجاب عن ذلك: بأن هذا عرف والعرف لا يكون ثابتًا بل يتغير تبعًا لتغير الأحوال خاصة وأنه وجد ما ينافيه.

أدلة من يقول أن أكثر الحيض خمسة عشر يومًا:

ما ورد عن السلف مستفيضًا ومن ذلك ما يلي:

١ – ما روى البيهقي عن عطاء قال أكثر الحيض خمسة عشر يومًا وإليه كان يذهب أحمد بن حنبل.

---

١) رواه ابن حزم المحلى ٢/٢٦٤. المحلى لابن حزم ٢/٢٦٩، ٢٦٤.

٢) سورة البقرة /١٨٤.

٣) المحلى لابن حزم ٢/٢٦٩.

٤) المحلى لابن حزم ٢/٢٧٠.

٢ – ما روى البيهقي عن عبد الرحمن بن مهدي قال: كانت عندنا امرأة حيضها خمسة عشر يومًا.

٣ – ما روي عن عبد اللَّه بن عمر، عن أخيه، ويحيى بن سعيد، وربيعة أنهم قالوا في المرأة الحائض: إن أكثر ما تكف عن الصلاة خمسة عشر يومًا ثم تغتسل وتصلي. قال عبد اللَّه: أدركت الناس وهم يقولون ذلك [١] .

٤ – أن الطهر خمسة عشر يومًا فمن المحال أن يكون الحيض أكثر منه [٢] .

الترجيح:

بعد أن علمنا أقوال العلماء في أقل الحيض، وأكثره فإني أختار من هذه الأقوال ما يتفق مع واقع النساء وحالهن ولا سيما أنه لا يوجد دليل نصي يلزم الأخذ به، إنما مرد ذلك إلى العرف لهذا أقول:

فيما يتعلق بأقل مدة للحيض أنه لا حد لأقله.

فيكفي أن تسمى المرأة حائضًا إذا نزل منها الدم ولو لحظة ما دام مصدره جدار الرحم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " ومن لم يأخذ بهذا بل قدر أقل الحيض بيوم أو يوم وليلة أو ثلاثة أيام، فليس معه في ذلك ما يعتمد عليه، فإن النقل في ذلك عن النبي – ﷺ – وأصحابه باطل عند أهل العلم بالحديث. والواقع لا ضابط له، فمن لم يعلم حيضًا إلا ثلاثًا قال غيره قد علم يومًا وليلة، ومن لم يعلم إلا يومًا وليلة وقد علم غيره يومًا، ونحن لا يمكننا أن ننفي ما لا نعلم، وإذا جعلنا حد الشرع ما علمناه فقلنا: لا حيض دون ثلاث أو يوم وليلة أو يوم لأنا لم نعلم إلا ذلك كان هذا وضع شرع من جهتنا بعد العلم، فإن عدم العلم ليس علمًا بالعدم، ولو كان هذا حدًّا شرعيًا لكان الرسول – ﷺ – أوْلى بمعرفته وبيانه منا... فلما لم يجده دل على أنه رد ذلك إلى ما يعرفه النساء، ويسمى في اللغة حيضًا [٣] .

---

١) انظر السنن الكبرى للبيهقي ٣٢١/١.

٢) المحلى لابن حزم ٢٧٠/٢.

٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٩ ص ٢٤٠، ٢٤١.

أما فيما يتعلق بأكثره.

فإن أكثر مدة للحيض خمسة عشر يومًا وذلك لما يلي:

إن سبب خروج دم الحيض هو انهيار جدار الرحم بسبب هبوط هرمون البروجسترون في الدم إلى درجة معينة فيخرج دم الحيض من خلال ما يعرف بالدورة الشهرية، وهي في معظم النساء تستمر إلى خمسة أيام ولكنها تتراوح بين سويعات قليلة إلى خمسة عشر يومًا، وذلك حسب كثافة جدار الرحم فكلما كان الجدار كثيفًا فإن مدة الحيض تطول لكنها لا تزيد على الخمسة عشر يومًا.

فكمية الدم النازلة تكون بين نقاط قليلة – وذلك نتيجة في الغالب لخلل في الهرمونات – إلى ثمانين ملليترا أو أكثر وذلك أيضًا نتيجة لخلل في الهرمونات.

فإذا جاء الخلل الهرموني ولو يسيرًا فقد يؤدي إلى نزول دم الحيض بكمية قليلة تمامًا، ولمدة قد لا تزيد عن سويعات محدودة، أو العكس فقد يؤدي الخلل الهرموني إلى زيادة الدم، وبالتالي امتداد فترة نزول دم الحيض إلى خمسة عشر يومًا ولا سيما إذا كان الرحم كثيفًا، والزيادة هذه تعد نادرة لكن في الغالب تكون كمية الدم حوالي ٣٠ ملليترًا لذلك نستطيع أن نقول بأن في أغلب الأحيان تكون الدورة الشهرية ما بين ثلاثة إلى خمسة أيام من دم غير متجلط [1] فالخمسة عشر يومًا من باب الاحتياط فيما لو وجد خلل هرموني أدى إلى كثافة الدم في جدار الرحم الوظيفي.

الفصل الخامس: حكم مباشرة الحائض – وفيها مبحثان

المبحث الأول: مباشرة الحائض في الفرج

مباشرة الحائض في فرجها محرم باتفاق العلماء [2] يكفر مستحله، أما من يعتقد

---

١) Current Obstetrics and Gynecology Diagnosis and Treatment. Ralph C. Benson ١٩٨٠، Page ١٨٠.
Williams Obstetrics, Seventeenth Edition. ١٩٨٥ Pritchand. Macdonold and Gant, Page ٧٥.

٢) انظر المبسوط للسرخسي (١/١٥٨، ١٥٩) وفتح القدير ١/١٤٧ والفتاوى الهندية ١/٣٩ وحاشية ابن عابدين ١/٢٩٢. وانظر بداية المجتهد ١/٥٦ والقوانين الفقهية ص ٣١ وشرح الرسالة ١/٨٦، ٢/٣٤٧ وحاشية العدوي ٢/٣٨٤ وحاشية الرهوني ١/٢٧٨، ٢٧٩ وحاشية الدسوقي ١/١٧٣ وانظر الأم للشافعي ١/٧٦، ٧٧ و جـ ٥/١٨٤، ١٨٥ والتنبيه ص ١٠٤ وإحياء علوم الدين ٢/٥٢ وروضة الطالبين ١/١٣٥ والمجموع للنووي ٢/٣٤٢ ومغني المحتاج ١/١١٠ ونهاية المحتاج ١/٣٣١ وانظر الكافي لابن قدامة ١/٧٣ والمغني ١/٣٠٦، ٣٣٣ والمحرر في الفقه ١/٢٥، ٢٦ ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢١ ص ٦٢٤ ومنتهى الإرادات ١/٤٥، ٢/٢٢٧ وانظر فقه الإمام أبي ثور ص ١٦٢ والمحلى لابن حزم ٢/٢٣٤.

الحرمة ويفعله فيفسق لارتكابه كبيرة من كبائر الذنوب [1] بخلاف الحنابلة فيرون في رواية لهم أنه لا يعد من كبائر الذنوب، لعدم انطباق تعريف الكبيرة عليه [2] وهو قول محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة [3] ويشمل التحريم لو جامعها في فرجها من وراء حائل [4] كأن يضع ذكره في كيس من البلاستيك ثم يطأ، فهو كالوطء بدون ذلك [5] مهما كانت سماكة الحاجز البلاستيكي [6] لأنه بذلك يمنع الضرر عن نفسه لكنه يضر بالمرأة. ولأن النهي على الإطلاق.

والقول بتكفيره يستثنى منه الجاهل، والناسي، والمكره على النطق باستحلاله، بل ولا يأثمون به لأنه حرام عليهم وإنما عفا اللّٰه عن مؤاخذتهم لوجود العذر [7] كما يستثنى من التكفير بالاستحلال من جامع في الفرج بعد انقطاع الدم لورود الخلاف فيه، وكذا لا يكفر من وطأ بعد عشرة أيام، لأنه غير مجمع على حرمته لخلاف الحنفية فيه " ولأن التحريم بعدها لا يعلم من الدين بالضرورة، وبعض العلماء قال: ينظر

١) انظر كتب الحنفية في رقم ١٠٣ وانظر المجموع ٣٤٢/٢ وانظر حاشية الرهوني ٢٧٨/١، ٢٧٩، وقليوبي وعميرة ١٠٠/١ ومغني المحتاج جـ ١١٠/١ والإقناع ٨٧/١ ونهاية المحتاج ٣٣٢/١ وكشاف القناع ٢٠٠/١.

٢) انظر كشاف القناع ٢٠٠/١.

٣) انظر مجمع الأنهر ٥٣/١.

٤) انظر مغني المحتاج ١١٠/١ ونهاية المحتاج ٣٣١/١.

٥) انظر الإنصاف جـ ١ ص ٣٥٣.

٦) انظر بجيرمي علي الخطيب ٣٢٠/١.

٧) انظر مجمع الأنهر ٥٣/١ وانظر مغني المحتاج ١١٠/١.

للبلد الواقع فيها ذلك إن كان من شأن أهلها أنه عندهم صار معلومًا بالضرورة لكثرة العلماء بها فيكون استحلاله كفرًا، وإن كان ببلاد الأرياف التي لم يكن بها علماء فلا كفر على العامة باستحلاله " [(1)] .

واستدلوا على عدم كفر الجاهل، والناسي، والمكره، بما روي عن أبي ذر الغفاري – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – « إنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ » [(2)] ودليل كفر المستحل ما روي عن أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: « مَنْ أَتَى حَائِضًا أَوِ امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا، أَوْ كَاهِنًا: فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ – صلى الله عليه وسلم – » [(3)] والكفر لا يكون إلا باستحلال الفعل [(4)] وما فيه كفر يجب البعد عنه حتى لا تقع الحرمة منه موقعها، وبالتالي يكسب الإثم، والعقاب.

جاء في حاشية الرهوني: الكفر هنا لاستحلال وطء الفرج أثناء الحيض، أو أنه أراد بذلك الزجر، والتنفير، وليس المراد حقيقة الكفر وإلا لما أمر في وطء الحائض بالكفارة قاله المناوي، وفي القسطلاني أن الجماع في الحيض حرام بإجماع فمن اعتقد حله كفر [(5)] .

---

١) انظر بجيرمي علي الخطيب ٣٢١/١ وحاشية الشرقاوي ١٤٩/١.

٢) رواه ابن ماجه في كتاب الطلاق باب طلاق المكره والناسي / سنن ابن ماجه تحقيق الألباني ٣٤٧/١ وصححه الألباني في إرواء الغليل جـ ١٢٣/١. انظر مغني المحتاج ١١٠/١ والإقناع ٨٧/١.

٣) رواه الترمذي في كتاب الطهارة باب ما جاء في كراهية إتيان الحائض. الجامع الصحيح للترمذي ٢٤٣/١ وابن ماجه في كتاب الطهارة باب النهي عن إتيان الحائض وصححه الألباني. سنن ابن ماجه تحقيق الألباني ١٠٥/١. انظر المبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ وجـ ١٥٢/٣ وحاشية الرهوني ٢٧٨/١، ٢٧٩.

٤) انظر المبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ وجـ ١٥٢/٣.

٥) حاشية الرهوني ٢٧٨/١.

قلت: " وقول المناوي: لما أمر في وطء الحائض بالكفارة " لا يدل على مراده، لأن الأمر بالكفارة لمن يعتقد الحرمة لا لمن يستحلها، وفرق بين هذا، وذاك.

وإتيان الحائض في فرجها ثبت تحريمه باتفاق العلماء [1] وسنده ما يلي:

١ - *قوله تعالى* : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾ [2] .

ففي هذه الآية أمر باعتزال فرج المرأة للأذى فيه [3] والأمر للوجوب، ومخالفة الواجب حرام، مما يدل على حرمة إتيان المرأة في فرجها أثناء الحيض.

٢ - *قوله تعالى* : ﴿ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ [4] ففي هذه الآية دلالة على حرمة إتيان المرأة أثناء الحيض. والإتيان عادة لا يكون إلا في الفرج، والحرمة هذه ممتدة إلى الطهر مما يدل على عدم حل مجامعة المرأة في فرجها أثناء الحيض.

٣ - .بما روي عن أنس - رضي الله عنه - « أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا لاَ يَجْلِسُونَ مَعَ الْحَائِضِ

---

١) انظر المجموع للنووي ٣٤٢/٢ والمغني لابن قدامة ٣٣٣/١ والقوانين الفقهية ص ٣١ وشرح الرسالة ٨٦/١، ٣٤٧/٢ وحاشية العدوي ٣٨٤/٢ وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦٢٤/١.

٢) سورة البقرة /٢٢٢. انظر المبسوط ٥٨/١٠ وانظر بداية المجتهد ٥٦/١ وشرح الرسالة ٢٤٧/٢ والأم للشافعي ٧٥/١، ١٨٥/٥، والكافي لابن قدامة ٧٣/١ وكشاف القناع ١٩٨/١.

٣) انظر الأم للشافعي ١٨٥/٥.

٤) سورة البقرة /٢٢٢. انظر المبسوط ١٥٩/١٠ وحاشية العدوي ٣٨٤/٢ والأم للشافعي ١٨٥/٥ والمجموع ٣٤٢/٢ والكافي لابن قدامة ٧٣/١.

فِي بَيْتٍ، وَلاَ يَأْكُلُونَ، وَلاَ يَشْرَبُونَ. فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ – ﷺ – فَأَنْزَلَ اللَّهُ:

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾ [1] فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ –: اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلاَّ الْجِمَاعَ » [2] .

والجماع لا يكون إلا في الفرج مما يدل على استثنائه من الإباحة.

حكم وطء الحائض في فرجها للضرورة:

إذا ثبت لنا حرمة إتيان المرأة في فرجها أثناء الحيض فما حكم من اضطر إليه هل يباح له للضرورة شأنه في ذلك شأن أحكام الضرورة في الأمور الأخرى للعلماء في ذلك عدة آراء.

ذهب بعض العلماء إلى جوازه لمن خاف على نفسه العنت، وحكي ذلك عن أبي حنيفة [3] والشافعية يرون جوازه لارتكاب أخف المفسدتين لدفع أشدهما بل قالوا: ينبغي وجوبه قياسًا على حل الاستمناء باليد لدفع الزنا، بل لو اضطر إلى الوطء أو الاستمناء باليد أثناء الحيض قدم الوطء؛ لأنه من جنس ما يباح له فعله بل هو بخصوصه مباح لولا الحيض، والإباحة لا تجري أصلاً في الاستمناء باليد [4] .

والحنابلة، يرون أن وطء الحائض يجوز لمن به شبق بشرطه [5] وهو أن لا تندفع شهوته بدون الوطء في الفرج، ويخاف تشقق أنثييه إن لم يطأ، ولا يجد غير الحائض بأن لا يقدر على مهر حرة، ولا ثمن أمة [6] .

---

١) سورة البقرة /٢٢٢.

٢) رواه مسلم في كتاب الحيض جواز قراءة القرآن في حجر الحائض صحيح مسلم بشرح النووي ٢١١/٣ ورواه أبو داود في كتاب النكاح باب في إتيان الحـــائض / معالم السنن ٢٢٨/٣ ورواه ابن ماجه واللفظ له في كتاب الطهارة باب ما جاء في مؤاكلة الحائض وسؤرها / سنن ابن ماجه ١٠٦/١. انظر كشاف القناع ١٩٨/١.

٣) انظر قليوبي وعميرة ١٠٠/١ وقد ذكرت ذلك لأني لم أجده في كتب الحنفية ولذا عبرت بلفظ (حكي).

٤) انظر نهاية المحتاج ٣٣١/١ وبجيرمي علي الخطيب ٣٢٠/١ وحواشي الشرواني والعبادي ٣٨٩/١.

٥) انظر منتهى الإرادات ٤٥/١ وكشاف القناع ١٩٨/١.

٦) انظر كشاف القناع ١٩٨/١.

وأرى على وجه الإجمال عدم حل مجامعة المرأة في فرجها أثناء الحيض للضرورة؛ لأن اللّه سبحانه وتعالى قال: ﴿ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ﴾ [1] فوصف سبحانه الحيض بأنه أذى، وهذه حقيقة نفصلها فيما يلي:

أولاً: إن إفرازات المهبل تكون حمضية في غير وقت الحيض تحت تأثير هرمون الأستروجين، وذلك لحماية الأعضاء التناسلية من البكتريا، وأسباب الالتهابات الأخرى، وتكون تلك الإفرازات قلوية أثناء أيام الحيض لهبوط مستوى هرمون الأستروجين ووجود مكونات دم الحيض [2] وهي:

أ – خلايا دم حمراء وبيضاء.

ب – مكونات جدار الرحم المتأثرة بهرمونات الأستروجين والبروجسترون.

ج – خلايا مخاطية من عنق الرحم، وخلايا من المهبل.

د – بكتيريا.

هـ – أنزيمات، وهرمونات البروسنجلاندين.

و – مخثرات للدم وذلك لمنع الدم من التجلط [3] فهذه تلغي وظيفة إفرازات المهبل الحمضية القاتلة للجراثيم، وتجعل الإفرازات قلوية وهي سلبية إزاء الجراثيم المتواجدة في الفرج.

ثانيًا: إن الدم الموجود ضمن الحيض يعد تربة ممتازة لتغذية الكائنات الحية، ومنها البكتريا الضارة التي تستفحل، وتتكاثر إذا تواجدت عند الرجل، أو المرأة عن طرق انتقال الالتهابات من الرجل إلى المرأة أثناء فترة الحيض ولا سيما في فترة وجود

---

١) سورة البقرة /٢٢٢.

٢) Current Obstetrics and Gynecology Diagnosis and Treatment. Ralph C. Benson Edition ١٩٨٠.

٣) Williams Obstetrics, Seventeenth Edition. ١٩٨٥ Pritchand. Macdonold and Gant, Page ٧٢ – ٧٣
Principles of Gynecology, Fourth Edition, N. Jeffcoalt ١٩٧٥ Page ٧٧، ٧٨، ٧٩.

دم الحيض، ووجود الإفرازات القلوية، مما يقلل من مناعة الأعضاء التناسلية للالتهابات [1] والجماع في أثناء ذلك مضر على المرأة والرجل مهما كانت مبررات المجامعة، والأضرار الصحية تكون أساسًا على المرأة أكثر من الرجل. ولكن مع وجودها عند المرأة تنتقل تلك الالتهابات إلى الرجل في وقت لاحق. والخوف على النفس من العنت، أو الشبق غير صحيح، فالحنابلة اشترطوا لإباحة الوطء في الفرج عدم دفعها إلا به. فإذا اندفعت بغيره لم يصح عندهم.

قلت: ومن الممكن دفع الشهوة خارج الفرج فيما بين السرة والركبة أو في أي جزء من أجزاء بدنها إذا ليس في ذلك ضرر على أي منهما ما دام ليس هناك دم سائل بين فخذيها أثناء فترة المباشرة. إذن الخوف من الزنا. وطلب إباحة الحائض في فرجها أثناء الحيض غير صحيح مما يدل على حرمة جماع الحائض في فرجها إجمالاً، أما إذا وجد زوج لا يمنعه من الوقوع في الزنا إلا وطء الفرج الملوث فأقول إذن: إذا تعارضت مفسدتان فيقدم أخفهما ضررًا وهي وطء فرج الحائض؛ لأن ارتكاب الزنا يترتب عليه مفاسد عظيمة يتجاوز ضررها إلى المجتمع كله.

المبحث الثاني: مباشرة الحائض في غير الفرج

أولاً: ينبغي أن نعلم أن مباشرة الحائض بالاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة جائز بالإجماع [2] أما الخلاف فيجري في الاستمتاع بها بما دون السرة، وفوق الركبة، وللعلماء في ذلك رأيان:

---

١) Principles of Gynecology, Fourth Edition, ١٩٧٥ N. Jeffcoalt ٨٨.

Current Obstetrics and Gynecology Diagnosis and Treatment. Ralph C. Benson Edition ١٩٨٠.

٢) انظر حاشية العدوي ٣٨٤/٢ وحاشية الرهوني ٢٧٨/١ وانظر المغني لابن قدامة ٣٣٣/١ ومجموع فتاوى ابن تيمية ٦٢٤/٢١ وانظر بدائع الصنائع ١١٩/١ ومجمع الأنهر ٥٣/١ والفتاوى الهندية ٣٩/١ وحاشية ابن عابدين ٢٩٢/١، ٢٩٨ وانظر الأم للشافعي ١٨٤/١.

أحدهما: ذهب الحنابلة [1] وابن حزم [2] وأبو ثور [3] إلى حل وطء المرأة فيما بين السرة والركبة فيما عدا الفرج وبهذا قال محمد صاحب أبي حنيفة، وإحدى الروايتين عن أبي يوسف [4] ورجحه الطحاوي [5] وهو قول عند المالكية [6] وممن قال به أصبغ [7] وهو قول عند الشافعية، وفي قول آخر لهم إن أمن على نفسه التعدي إلى الفرج لوازع أو لقلة شهوة لم يحرم، وإلا حرم [8] وفي وجه شاذ يحرم الاستمتاع بالموضع المتلطخ بالدم [9] .

ثانيهما: ذهب جمهور الحنفية [10] وجمهور المالكية [11] وجمهور الشافعية [12] إلى

---

١) انظر الكافي لابن قدامة ٧٣/١ والمغني ٣٣٣/١ وهامش المحرر في الفقه ٢٥/١ والإنصاف ٣٥٠/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١.

٢) المحلى ٢٣٩/٢.

٣) فقه الإمام أبي ثور ص ١٦٢.

٤) انظر الأصل ٦٩/٣ والمبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ وبدائع الصنائع ١١٩/٥ وتبيين الحقائق ٥٧/١ وفتح القدير ١٤٧/١ وحاشية ابن عابدين ٢٩٢/١.

٥) فتح الباري ٤٠٤/١.

٦) انظر حاشية العدوي ٣٨٤/٢ وحاشية الدسوقي ١٧٣/١.

٧) القوانين الفقهية ص ٣١ وفتح الباري ٤٠٤/١.

٨) انظر التنبيه للشيرازي ص ١٦ وروضة الطالبين ١٣٦/١ والمجموع ٣٤٥/٢ ومغني المحتاج ١١٠/١ والفتاوى الكبرى للهيثمي ٩٤/١ ونهاية المحتاج ٣٣١/١.

٩) انظر روضة الطالبين ١٣٦/١.

١٠) انظر الأصل ٧/٣ والمبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ وبدائع الصنائع ٤١/١، ١١٩/٥ وتبيين الحقائق ٥٧/١ وفتح القدير ١٤٧/١ ومجمع الأنهر مع هامشه ٥٣/١ والفتاوى الهندية ٣٩/١ وحاشية ابن عابدين ٣٣٦/٦.

١١) انظر المدونة الكبرى ٥٢/١ والقوانين الفقهية ٣١ وشرح الرسالة ٣٤٧/٢ ومواهب الجليل ٣٧٤/١ والشرح الصغير ٣١٢/١ وحاشية الدسوقي ١٧٣/١.

١٢) انظر الأم للشافعي ٧٦/١ والتنبيه للشيرازي ص ١٦ والمجموع ٣٤٤/٢، ٣٤٥ وروضة الطالبين ١٣٦/١ ومغني المحتاج ١١٠/١ والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٨٨/١ وفتاوى الهيثمي ٩٤/١. ونهاية المحتاج ٣٣٠/١، ٣٣١ وبجيرمي على الخطيب ٣٢٢/١.

حرمة قربان ما تحت سرة امرأته وفوق ركبتها أثناء الحيض واستثنى الحنفية المباشرة من وراء حائل فيجوز منها غير الوطء في الفرج، أما في الفرج فلا يجوز وإن كان من وراء حائل [١] وأباح المالكية في قول لهم الاستمتاع فيما بين السرة والركبة في غير الوطء كاللمس، والنظر، والمباشرة [٢] والمشهور المنع [٣] بل، منعها من المضاجعة بدون إزار [٤] أما الشافعية فيرون حرمة الاستمتاع بالفرج لغرض المباشرة سواء بوطء، أم غيره، وسواء أكان بشهوة، أم غيرها [٥] أما الاستمتاع بالنظر، واللمس، ولو بشهوة فلا يحرم إذا هو ليس أعظم من تقبيلها بوجهها في شهوة [٦] .

وعند الحنابلة: لا بأس أن تضع على فرجها ثوبًا ما لم يدخله [٧] ولا يجب وضعه على الصحيح من المذهب، وقيل يجب وهو قول ابن حامد [٨] .

قال الشيخ تقي الدين: المستحب ترك ما دون الفرج وظاهر كلام الإمام أحمد وأصحابه أنه لا فرق بين أن يأمن على نفسه مواقعة المحظور، أو يخاف. وقطع الأزجي في نهايته بأنه إذا لم يأمن على نفسه من ذلك حرم عليه لئلا يكون طريقًا إلى مواقعة المحظور [٩] ورجح قول الأزجي صاحب الإنصاف [١٠] .

---

١) انظر المبسوط للسرخسي ١٥٢/٣ و جـ ١٥٨/١٠ وحاشية ابن عابدين ٢٩٢/١.

٢) انظر حاشية الدسوقي ١٧٣/١.

٣) انظر المرجع السابق وبلغة السالك ٨١/١.

٤) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١٨٥/١.

٥) انظر الإقناع ٨٨/١ ونهاية المحتاج ٣٣٠/١، ٣٣١.

٦) انظر بجيرمي علي الخطيب ٣٢٢/١ وحاشية الشرقاوي ١٤٩/١.

٧) انظر المغني لابن قدامة ٣٣٣/١ والإنصاف ٣٥١/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١.

٨) الإنصاف ٣٥١/١.

٩) انظر هامش المحرر في الفقه ٢٥/١ والإنصاف ٣٥٠/١.

١٠) الإنصاف ٣٥١/١.

الأدلة:

استدل أصحاب القول الثاني والقائل بحرمة الاستمتاع بالمرأة فيما بين السرة والركبة بما يلي:

١ - قال اللّه تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [١] .

ففي هذه الآية تنصيص على حرمة الغشيان في أول الحيض، وآخره [٢] وظاهره يقتضي عموم تحريم الاستمتاع بكل عضو منها إلا ما خص بدليل، فما فوق الإزار صار مخصوصًا من هذا العام بما ورد في السنة، إذ المشهور جواز تخصيص الكتاب بالسنة عند الأصوليين [٣] فلقد روى الإمام الشافعي عن عائشة - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - « أَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أَرْسَلَ إِلَى عَائِشَةَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - يَسْأَلُهَا هَلْ يُبَاشِرُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ ؟ فَقَالَتْ: لِتَشُدَّ إِزَارَهَا عَلَى أَسْفَلِهَا ثُمَّ يُبَاشِرُهَا إِنْ شَاءَ » [٤] .

ففي هذا الحديث دلالة على تحريم المباشرة فيما بين السرة والركبة إذ لو كان الممنوع موضع الدم لا غير لم يكن لشد الإزار معنى.

يقول الشافعي: " فالأمر بالاعتزال في هذه الآية يحتمل اعتزال فروجهن بما وصفت من الأذى، ويحتمل اعتزال فروجهن وجميع أبدانهن، وفروجهن وبعض

---

١) سورة البقرة /٢٢٢. انظر المبسوط للسرخسي ١٥٢/٣ و جـ ١٥٨/١٠ وتبيين الحقائق ٥٧/١ والأم للشافعي ١٨٤/٥، ١٧٦ والمجموع ٣٤٥/٢ ومغني المحتاج ١١٠/١ والإقناع ٨٨/١ والمحلى ٢٤٠/٢.

٢) انظر المبسوط للسرخسي جـ ١٥٢/٣، جـ ١٥٨/١٠ والأم للشافعي ١٨٤/٥ و جـ ١٧٦/١.

٣) انظر المبسوط ١٥٩/١٠ وبداية المجتهد ٥٧/١.

٤) رواه الدارمي في كتاب الطهارة باب مباشرة الحائض / سنن الدارمي ٢٤٢/١. الأم للشافعي ج ٥ ص ١٨٥.

أبدانهن دون بعض، وأظهر معانيه اعتزال أبدانهن كلها في غير الجماع *لقوله تعالى* :

﴿ فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ ﴾ [1] .

ثم قال: ﴿ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ ﴾ [2] .

أي في الجماع فصار بدن المرأة الحائض محرمًا على الرجل الاستمتاع به. فلما صار هذا اللفظ مترددا بين هذه الاحتمالات طلبنا الدلالة على معنى ما أراد اللَّه جل وعلا بسنة رسول اللَّه – ﷺ – فوجدناها تدل مع نص كتاب اللَّه على اعتزال الفرج، وتدل مع كتاب اللَّه عز وجل على أن يعتزل من الحائض مباشرة ما حول الإِزار فأسفل، ولا يعتزل ما فوق الإِزار إِلى أعلاها" [3] .

ويجاب عن الاستدلال بهذه الآية بما يلي:

(أ) الأمر في هذه الآية باعتزال الحائض من باب العام أريد به الخاص بدليل *قوله تعالى* فيه: ﴿ قُلۡ هُوَ أَذٗى ﴾ [4] .

والأذى إِنما يكون في موضع الدم فهذه الآية لا تحتاج إِلى تخصيص [5] ولا سيما أن اللَّه تعالى يقول:

﴿ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [6] .

ففي هذا إِشارة إِلى أن الاعتزال في مواضع الحيض [7] .

(ب) ما روي عن عائشة دلالة على حل ما فوق الإِزار لا على تحريم غيره [8] والأمر بالشد للاحتياط لحفظ تسرب الدم على مواضع المباشرة أو هو من قبيل الاستحباب لا الوجوب [9] .

---

١) سورة البقرة /٢٢٢.

٢) سورة البقرة /٢٢٢.

٣) الأم للشافعي ١٨٤/٥، ١٨٥.

٤) سورة البقرة /٢٢٢.

٥) انظر بداية المجتهد ٥٧/١.

٦) سورة البقرة /٢٢٢.

٧) الأم للشافعي ٧٦/١.

٨) المغني لابن قدامة ٣٣٤/١ وكشاف القناع ٢٠٠/١.

٩) المجموع للنووي ٣٤٥/٢.

٢ – « عَنْ عُمَرَ – رضي الله عنه – قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – إِلَى مَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ مِنِ امْرَأَتِهِ وَهِيَ حَائِضٌ، فَقَالَ: مَا فَوْقَ الْإِزَارِ » [١].

ففي هذا الحديث دلالة على أن المباح هو ما فوق الإزار، وما دونه فلا يباح.

ويجاب عن ذلك: بأنه – ﷺ – لم يقل: إن ما دون الإزار محرم، إنما ذكر ما يحل فقط، أو ما ينبغي فعله على وجه الاستحباب [٢] وتأول بعض العلماء الإزار على أن المراد به الفرج بعينه، ونقلوه عن اللغة وأنشدوا فيه شعرًا [٣] .

٣ – ما روي « عَنْ عَائِشَةَ – رضي الله عنها – قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ – يَأْمُرُنِي فَأَتَّزِرُ، فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ » [٤] .

ففي هذا الحديث أمر بالاتزار، ثم المباشرة عقيبه، مما يدل على حرمة مجيء المرأة فيما بين سرتها، وركبتها، وإلا لما كان للاتزار معنى.

ويجاب عن ذلك: بما سبق أن الأمر على وجه الاستحباب، أو أن الرسول – ﷺ – بين في هذا الحديث: أن ما فوق الإزار حلال، وليس فيه دلالة على تحريم ما دونه، وقد يترك النبي – ﷺ – بعض المباح تقذرًا، كتركه أكل الضب، والأرنب [٥] لا لحرمته.

---

١) رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح / مجمع الزوائد ٢/٢٨١. انظر مغني المحتاج ١/١١٠ والمغني لابن قدامة ٢١/٣٣٤ وانظر المجموع ٢/٣٤٤.

٢) انظر المجموع للنووي ٢/٣٤٥.

٣) المجموع ٢/٣٤٥.

٤) رواه البخاري في كتاب الحيض باب مباشرة الحائض – فتح الباري ١/٤٠٣ ورواه مسلم في أول كتاب الحيض صحيح مسلم بشرح النووي ٣/٢٠٣. انظر المغني لابن قدامة ١/٣٣٣ وكشاف القناع ١/٢٠٠.

٥) انظر المغني لابن قدامة ١/٣٣٤ وكشاف القناع ١/٢٠٠ وانظر صحيح مسلم بشرح النووي ٣/٢٠٥ والمجموع للنووي ٢/٣٤٥.

٤ – عن عمير مولى عمر – رضي الله عنه -: « أَنَّ وَفْدًا سَأَلَ عُمَرَ – رضي الله عنه – مَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ مِنِ امْرَأَتِهِ الْحَائِضِ، وَعَنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي الْبُيُوتِ وَعَنْ الاغْتِسَالِ مِنَ الْجَنَابَةِ، فَقَالَ: أَسَحَرَةٌ أَنْتُمْ ! لَقَدْ سَأَلْتُمُونِي عَمَّا سَأَلْتُ عَنْهُ رَسُولَ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فَقَالَ: لِلرَّجُلِ مِنِ امْرَأَتِهِ مَا فَوْقَ الْمِئْزَرِ، وَلَيْسَ لَهُ مَا تَحْتَهُ » [1] .

ففي هذا الحديث تصريح بنفي حل مباشرة المرأة تحت مئزرها مما يدل على أن ما يباح هو ما فوقه.

ويجاب عن ذلك بأن أبا إسحاق لم يسمعه من عمير مولى عمر فسقط إسناده، وعاصم بن عمرو لم يسمعه من عمر، بل، رواه منقطعًا عن عمير ورواه عاصم أيضًا عن رجل مجهول عن مجهولين فيضعف الاستدلال به [2] .

٥ – « عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ – رضي الله عنها – قَالَتْ: " كُنْتُ فِي فِرَاشِ رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فَحِضْتُ فَانْسَلَلْتُ مِنَ الْفِرَاشِ فَقَالَ: مَا لَكِ ! أَنُفِسْتِ ؟ قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ: ائْتَزِرِي وَعُودِي إِلَى مَضْجَعِكِ فَفَعَلْتُ، فَعَانَقَنِي طُولَ اللَّيْلِ » [3] .

ففي هذا الحديث أمر بالائتزار مما يدل على عدم حل مباشرة الحائض بدونه.

ويجاب عن ذلك بأنه ليس في هذا الحديث دلالة على المباشرة لغرض الوطء إنما فيه المعانقة فقط، ثم إن الأمر بوضع الإزار لغرض حفظ الدم من التسرب، وتلويث

---

١) رواه البيهقي في كتاب الحيض قبل باب الرجل يصيب من الحائض ما دون الجماع السنن الكبرى ٣١٢/١ وروى نحوه ابن حزم في المحلى ٢٤٢/٢. انظر المبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠.

٢) المحلى لابن حزم ٢٤٤/٢.

٣) روى نحوه البيهقي في كتاب الحيض باب مباشرة الحائض فيما فوق الإزار السنن الكبرى ١١٣/١ ورواه البخاري ومسلم بغير هذا اللفظ في كتاب الحيض وسنده عند البيهقي صحيح انظر تلخيص الحبير ١٦٧/١. انظر المبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠.

الفراش، ثم إن الصحيح من هذا الحديث كما في البخاري ومسلم ورواية البيهقي ليس فيه ما يدل على المعانقة أو أن الرسول – ﷺ – نال منها ما ينال الرجل من امرأته كما في بعض الروايات، فقد أنكر النووي هذه الزيادة وقال: هذه الزيادة غير معروفة في كتب الحديث، وأنكرها ابن حجر أيضًا [1] مما يدل على عدم صحة الاستدلال بهذا الحديث إذ الثابت منه لا يدل على المراد.

٦ – عن النعمان بن بشير – رضي الله عنه – قال: سمعت رسول اللّه – ﷺ – يقول: « إنَّ الْحَلاَلَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلاَ إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلاَ وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ » [2] .

فمن المعلوم أن الوطء في الفرج محرم، وإذا قرب من ذلك الموضع فلا يأمن على نفسه أن يواقع الحرام، فالفخذ حول الحمى، والاستمتاع به قد يدفعه إلى أن يقع في الفرج، فالاستمتاع بهذا سبب الوقوع في الحرام وسبب الحرام حرام كالخلوة بالأجنبية [3] .

ويجاب عن ذلك بأن القبلة في الصيام حلال، ولا تحرم إلا إذا خاف مواقعة المحظور بل هي أشد، لأنها تحرك الجماع في وقت يمنع منه، أما الاستمتاع فلو وجدت رغبة للإنزال فينزل على الفخذين دون محظور وبالتالي يقضي وطره فيما هو مباح أما إذا لم يأمن على نفسه، وخاف من الوقوع في الفرج فيحرم عليه الاستمتاع بين

---

١) انظر تلخيص الحبير جـ ١ ص ١٦٧.

٢) رواه البخاري في كتاب الإيمان باب فضل من استبرأ لدينه / فتح الباري ١٢٦/١ ورواه في كتاب البيوع باب الحلال بين والحرام بين / فتح الباري ٢٩٠/٤ ورواه مسلم واللفظ له في كتاب المساقاة باب أخذ الحلال وترك الشبهات / صحيح مسلم بشرح النووي ٢٧/١١. انظر المبسوط للسرخسي ١٦٠/١٠ وبدائع الصنائع ١١٩/٥ ومغني المحتاج ١١٠/١ والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٨٨/١.

٣) انظر المرجع السابق وحاشية الرهوني ٢٧٩/١ والأم للشافعي ١٨٥/٥.

الفخذين، لا لأنه حرام، وإنما لأنه غلب على ظنه الوقوع في الحرام، كمن يخلو بقريبته فمطلق الخلوة غير محرم لكن إن خشي مواقعة المحظور معها حرم.

٧ – إن الدم لا يؤمن سيلانه من الفرج على الفخذين، والأليتين [١] .

ويرد على ذلك بأن المنع متوقف على السيلان، وإذا أمكن الحفظ فلا منع.

ونكتفي بما ورد من هذه الأدلة، وقد ساق ابن حزم مجموعة أخرى، وناقشها رغبت في الإيجاز بعدم ذكرها فليرجع إليها من شاء [٢]

أدلة من يرى حل وطء المرأة الحائض فيما بين السرة والركبة عدا الفرج:

استدل أصحاب هذا الرأي بما يلي:

١ – *قوله تعالى* : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [٣] .

ففي هذه الآية دلالة على وجوب اعتزال النساء في المحيض، والمحيض هو موضع الحيض، وهو اسم لمكان الحيض كالمقيل والمبيت، ومكان الحيض هو الفرج، والنهي لمعنى استعمال الأذى فيه، وذلك في محل مخصوص، وتخصيص هذا الموضع بالاعتزال دليل على إباحته فيما عداه، مما يدل على جواز المباشرة والتفخيذ [٤] .

ويعترض على هذا بأن المراد بالمحيض الحيض: مصدر حاضت المرأة حيضًا ومحيضًا

١) الأم للشافعي ٥/٨٥.

٢) المحلى لابن حزم جـ ٢ / ص ٢٤١ فما بعدها.

٣) سورة البقرة /٢٢٢. انظر بدائع الصنائع ٥/١١٩ وتبيين الحقائق ١/٥٧ وبداية المجتهد ١/٥٦، ٥٧ والأم للشافعي ٥/١٨٤ والمغني لابن قدامة ١/٣٣٤.

٤) انظر المراجع السابقة عدا الأم للشافعي وبداية المجتهد وانظر المبسوط للسرخسي ١٠/١٥٩ والمجموع ٢/٣٤٤ والكافي لابن قدامة ١/٧٣ وكشاف القناع ١/٢٠٠.

بدليل *قوله تعالى* : ﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى ﴾ [(١)] .

وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ ﴾ [(٢)] .

فهذا يراد به الحيض لا موضعه.

والجواب: أن اللفظ يحتمل المعنيين، وإرادة مكان الدم أرجح بدليل أمرين:

أ – أنه لو أراد الحيض لكان أمرًا باعتزال النساء في مدة الحيض والإجماع بخلافه.

ب – أن سبب نزول الآية « أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ اعْتَزَلُوهَا فَلَمْ يُؤَاكِلُوهَا، وَلَمْ يُجَامِعُوهَا فِي الْبَيْتِ، فَسَأَلَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ – ﷺ – النَّبِيَّ – ﷺ – فَنَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ، فَقَالَ النَّبِيُّ – ﷺ –: " اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلاَّ النِّكَاحَ » [(٣)] ومعرفة أسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن [(٤)] .

وسبب النزول يرجح أن المراد به مكان الحيض، وبه تتحقق مخالفة اليهود بخلاف حملها على إرادة الحيض، لأنه يكون موافقًا لهم إذن [(٥)] .

وقد يعترض على هذا الاستدلال بأنها حجة على من يقول بأن التحريم خاص في الفرج، لأن حول الفرج لا يخلو من الأذى عادة فكان الاستعمال به استعمال الأذى [(٦)] .

ويجاب عن ذلك بأمرين:

أولاً: الأذى عادة ينحصر في موضع الدم، فسيلانه غير مستمر إذ كمية الدم لا تزيد عن ثمانين ملليترًا وإن كانت في الغالب ٣٠ ملليترًا، ومع هذا فوسائل حفظه عن

---

١) سورة البقرة /٢٢٢.

٢) سورة الطلاق /٤.

٣) سبق تخريجه رقم ١٢٤.

٤) الموافقات للشاطبي ج ٣٤٧/٣ الطبعة الثانية سنة ١٣٩٥ بتحقيق الشيخ عبد اللّه دراز.

٥) انظر المغني لابن قدامة ٣٣٤/١ وكشاف القناع ٢٠٠/١.

٦) انظر بدائع الصنائع ١١٩/٥.

السيلان إلى الفخذين ممكنة، ولا سيما في هذا الزمن، في الوقت نفسه لا نجد دليلاً يمنع من ذلك. فإذا كانت النساء لا يحترزن من الدم منع الرجل من المباشرة في الفخذين أثناء سيلان الدم. لا لأن المباشرة لهن حرام، وإنما لمعنى آخر، وهو وجود الأذى فيهما، أو أحدهما.

ثانيًا: إن قوله سبحانه ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ (1) .

إشارة إلى أن المأمور بإتيانه قد تطهر، مما يدل على أن النجاسة في الغالب لا تتجاوزه، ويؤكد هذا أن الرجل لا يمنع من قربان الفخذين بعد انقطاع عادتها.

وفي *قوله تعالى* : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ (2) .

دلالة منفصلة إذا النهي عن عين الجماع بدليل إباحته بعد التطهر، وهذا يدلنا على جواز الاستمتاع بما دونه.

لكن قد يعترض على ذلك بأن النهي إذا كان خاصًا بالجماع، فلا يمتنع أن تثبت حرمة أخرى في محل آخر بالسنة ولا سيما أن النهي عن قربان الحائض يشمل أعم من ذلك فالجماع من أفراد المنهي عنه، فالمنهي شامل للاستمتاعات الأخرى غير ما أجيز بالنص مما خصص بالأحاديث المفيدة لحل ما سوى بين السرة والركبة فيبقى ما بينهما داخلاً في عموم النهي عن قربانه (3) .

ويجاب عن ذلك بأن الأحاديث الواردة في إباحة ما فوق الإزار لا تعني حرمة ما دونه وإن فهم من بعضها ذلك فإنها بقصد الامتناع على وجه الاستحباب. لا الوجوب.

٢ – عن معاوية بن قرة – رضي الله عنه – قال: « سَأَلْتُ عَائِشَةَ – رضي الله عنها – مَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ مِن امْرَأَتِه وَهِيَ حَائِضٌ ؟ قَالَتْ: يَتَجَنَّبُ شِعَارَ الدَّمِ، وَلَهُ مَا سِوَى ذَلِكَ » (4) .

---

١) سورة البقرة /٢٢٢.

٢) سورة البقرة /٢٢٢.

٣) انظر فتح القدير لابن الهمام ١٤٨/١ والأم للشافعي ١٨٤/٥.

٤) رواه الدارمي في كتاب الصلاة والطهارة باب مباشرة الحائض / سنن الدارمي ٢٤٣/١. انظر الأصل ٦٩/٣ والمبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ وبدائع الصنائع ١١٩/٥ والمغني لابن قدامة ٣٣٤/١.

ففي هذا دلالة على أن المنهي عنه هو موضع الدم في أثنائه، وأن الحل باق زمن الحيض لغير هذا الموضع. وقد يعترض على ذلك بأن قول عائشة: وله ما سوى ذلك أي مع الإزار ويحمل قول عائشة على هذا المعنى توفيقًا بين الدلائل وصيانة لها عن التناقض [١] .

ويجاب عن ذلك بأنه لا تناقض بين الأدلة، فالأدلة المخالفة تحمل على الاستحباب جمعًا بين قوله – ﷺ – وفعله بدلاً من اللجوء إلى حمل الحديث إلى غير مقصوده، وبالتالي تعطيل المعنى الحقيقي لحديث الرسول – ﷺ – [٢] .

٣ – عن أنس – رضي الله عنه – « أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ مِنْهُمْ لَمْ يُؤَاكِلُوهَا وَلَمْ يُجَامِعُوهَا فِي الْبُيُوتِ، فَسَأَلَتِ الصَّحَابَةُ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – عَنْ ذَلِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ﴾ [٣] .

فَقَالَ النَّبِيُّ – ﷺ –: " اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلاَّ النِّكَاحَ " وَفِي رِوَايَةٍ إِلاَّ الْجِمَاعَ » [٤] .

ففي هذا الحديث دلالة على أن الحل باق في زمن الحيض، وحرمة الفعل لمعنى استعمال الأذى، فكل فعل لا يكون فيه استعمال الأذى فهو حلال مطلق كما كان قبل الحيض [٥] .

لكن قد يعترض على هذا الحديث بأن هذا الحديث معارض للأحاديث الصحيحة التي تحرم الاستمتاع بما دون السرة وفوق الركبة، ولذا ترجح الأحاديث المانعة على هذا الحديث المبيح [٦] وهذا الترجيح من باب الاحتياط ولا سيما مع حديث

---

١) انظر بدائع الصنائع ٥/١١٩.

٢) انظر المجموع ٢/٣٤٥.

٣) سورة البقرة /٢٢٢.

٤) انظر المبسوط للسرخسي ١٠/١٥٩ وبدائع الصنائع ٥/١١٩ وتبيين الحقائق ١/٥٧ وفتح القدير ١/١٤٧ وانظر بداية المجتهد ١/٥٧ والمجموع ٢/٣٤٤ والكافي لابن قدامة جـ ١/٧٣ والمغني ١/٣٣٤.

٥) انظر المبسوط للسرخسي ١٠/١٥٩.

٦) انظر فتح القدير ١/١٤٧.

« مَنْ حَامَ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ » [١] وحديث أنس يحمل على القبلة، ولمس الوجه، واليد ونحو ذلك مما هو معتاد لغالب الناس، فإن غالبهم إذا لم يستمتعوا بالجماع استمتعوا بغيره لا بما تحت الإزار [٢] .

وللإجابة من ذلك يقول النووي: فحديث أنس – رضي الله عنه – صريح في الإباحة وأما مباشرة النبي – صلى الله عليه وسلم – فوق الإزار فمحمولة على الاستحباب جمعًا بين قوله – صلى الله عليه وسلم – وفعله [٣] إذن لا تناقض بين الأدلة، ولا مطلب لترجيح بعضها على بعض. ولا حاجة إلى التكلف بتأويل النصوص عن مرادها.

٤ – عن عبد اللَّه بن سعد – رضي الله عنه – قال: « سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – عَمَّا يَحِلُّ لِي مِن امْرَأَتِي وَهِيَ حَائِضٌ فَقَالَ: لَكَ مَا فَوْقَ الْإِزَارِ » [٤] فجملة " ما فوق الإزار " تحتاج إلى بيان وإيضاح أي مع الإزار فيحل الاستمتاع بما تحت سرتها سوى الفرج لكن مع المئزر لا مكشوفًا، وإذا كان المئزر قد وضع على الفرج فإنه يحل ما فوقه وإن كان دون السرة وفوق الركبة فالفرج والمئزر الذي غطي به لا يصح مباشرته وما عداه فيصح لأنه يعد فوق الإزار، وعلى هذا الإيضاح يكون قد عمل بعموم اللفظ [٥] فلا وجه لتقييد الإزار فيما بين السرة والركبة لإمكان وضعه على الفرج فقط.

جاء في المبسوط، وليس المراد بالاتزار حقيقة الاتزار، بل، المراد وضع الكرسف [٦] في ذلك الموضع [٧] .

---

١) سبق تخريجه برقم ١٨١. انظر حاشية الشرقاوي ١/١٥٠.

٢) انظر المجموع للنووي ٢/٣٤٥ ونهاية المحتاج ١/٣٣١.

٣) المجموع ٢/٣٤٥.

٤) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب في المذي / عون المعبود ١/٣٦١ وسنده جيد انظر تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج ١/٢٣٣ كتاب الحيض ورواه البيهقي في كتاب الحيض باب مباشرة الحائض / السنن الكبرى ١/٣١٢ وأحمد في مسنده ٤/٣٤٢، ٥/٢٩٣. انظر فتح القدير ١/١٤٧ وكشاف القناع ١/٢٠٠.

٥) انظر المبسوط للسرخسي ١٠/١٦٠ وبدائع الصنائع ٥/١١٩.

٦) الكرسف هو القطن: انظر لسان العرب مادة كرسف.

٧) انظر المبسوط ١٠/١٦٠.

ولقد روي عن ميمونة أم المؤمنين – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا – « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – كَانَ يُبَاشِرُ الْمَرْأَةَ مِنْ نِسَائِهِ وَهِيَ حَائِضٌ إِذَا كَانَ عَلَيْهَا إِزَارٌ يَبْلُغُ أَنْصَافَ الْفَخِذَيْنِ أَوِ الرُّكْبَتَيْنِ مُحْتَجِرَةً بِهِ. » (1) .

فإذا كان الإزار يبلغ أنصاف الفخذين فمعنى هذا أن بعض الفخذين مكشوف وباقيهما مغطى، فالمكشوف بعد فوق المئزر مما يدل على حله فإذا غطى المئزر الفرج نفسه دل على حل الفخذين.

روى عكرمة « عَنْ بَعْضِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ – ﷺ – كَانَ إِذَا أَرَادَ مِنَ الْحَائِضِ شَيْئًا أَلْقَى عَلَى فَرْجِهَا ثَوْبًا » (2) ففي هذا الحديث دلالة صريحة على إلقاء الثوب على الفرج أثناء مباشرة الحائض مما يدل على حرمة الفرج وحل مباشرتها في غيره من الفخذين وسواهما.

٦ – عن حكيم بن عقال أنه قال: « سَأَلْتُ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا – مَا يَحْرُمُ عَلَيَّ مِنِ امْرَأَتِي إِذَا حَاضَتْ ؟ قَالَتْ: فَرْجُهَا. فَقُلْتُ: مَا يَحْرُمُ عَلَيَّ مِنِ امْرَأَتِي إِذَا حَاضَتْ ؟ قَالَتْ: فَرْجُهَا. » (3) .

ففي هذا دلالة على أن المحرم في الحيض هو الفرج وأن ما سواه يبقى على الإباحة.

٧ – عن مسروق قال: « سَأَلْتُ عَائِشَةَ مَا يَحِلُّ لِي مِنِ امْرَأَتِي وَهِيَ حَائِضٌ ؟ قَالَتْ

---

١) رواه البيهقي في كتاب الحيض باب الرجل يصيب من الحائض دون الجماع / السنن الكبرى ٣١٣/١ ورواه ابن حزم في المحلى ٢٤٣/٢ وقال سنده غير جيد ورواه أبو داود في كتاب الوضوء باب في الرجل يصيب من الحائض دون الجماع وقد رد المحقق إضعاف سنده / عون المعبود ٤٥٠/١.

٢) رواه أبو داود في كتاب الوضوء باب في الرجل يصيب من الحائض دون الجماع / عون المعبود ٤٥٥/١ ورواه البيهقي في كتاب الحيض باب الرجل يصيب من الحائض دون الجماع السنن الكبرى ٣١٤/١. قال ابن حجر في الفتح ٤٠٤/١ إسناده عند أبي داود قوي. انظر المغني لابن قدامة ٣٣٥/١ والمحلى لابن حزم ٢٤٧/٢.

٣) رواه البيهقي في كتاب الحيض باب الرجل يصيب من الحائض ما دون الجماع السنن الكبرى ٣١٤/١.

كُلُّ شَيْءٍ إِلاَّ الْفَرْجَ » [1] ففي هذا دلالة على إباحة جميع أنواع الاستمتاع من المرأة أثناء الحيض سوى المجامعة في الفرج.

٨ – عن ابن عباس – رضي الله عنه – قال: أبق من الحائض مثل موضع النعل [2] ففي هذا دلالة أن الممنوع هو الفرج فقط، فموضع النعل لا يغطي إلا بمقداره وهو الفرج فقط.

٩ – المباشرة بما تحت الإزار ودون الفرج لا توجب حدًّا ولا غسلاً – إذا لم ينزل – فأشبهت المباشرة فوق الإزار [3] .

---

١) رواه ابن حزم في المحلى ٢٤٨/١.

٢) رواه البيهقي في كتاب الحيض قبل باب ما روي في كفارة من أتى امرأته حائضًا السنن الكبرى ٣١٤/١.

٣) انظر فتح الباري ٤٠٤/١.

الترجيح

مما مضى من الاستدلال والمناقشة يظهر لي أن الراجح هول قول من يقول: يحل مباشرة الحائض فيما بين السرة والركبة عدا الفرج بدليل ما يلي:

١ – ليس في الأدلة المانعة ما يقتضي منع ما تحت الإزار.

٢ – إن بعض من يقول بالحرمة فصل في المسألة فقال: إن كان يضبط نفسه عند المباشرة عن الفرج ويثق منها باجتنابه جاز، وإلا فلا [١] فكأن الحرمة لما ورد – دون الإزار – ليست لعينها، بل خوف الوقوع في الفرج، وإذا غلب الأمر على السلامة وعدم مواقعة المحظور فما المانع من الحل، وانتفاء الحرمة المطلقة، وقد استحسن ذلك النووي [٢] .

٣ – أن اقتصار النبي – ﷺ – في مباشرته على ما فوق الإزار محمول على الاستحباب [٣] .

٤ – إن أدلة المبيح أقوى وأظهر قال النووي: " القسم الثالث المباشرة فيما بين السرة والركبة في غير القبل، والدبر...، والثاني أنها ليست بحرام...، وهذا الوجه أقوى من حيث الدليل، وهو المختار...، وممن ذهب إلى الجواز عكرمة، ومجاهد، والشعبي، والنخعي، والحكم، والثوري، والأوزاعي، وأحمد بن حنبل، ومحمد بن الحسن، وأصبغ، وإسحاق بن راهويه، وأبو ثور، وابن المنذر، وداود، وقد قدمنا أن هذا المذهب أقوى دليلاً " [٤] .

٥ – أن من الناس من رام الجمع بين هذه الآثار، وبين مفهوم الآية على هذا

١) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٢٠٥/٣ وفتح الباري ٤٠٤/١.

٢) انظر المرجع السابق للنووي.

٣) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٢٠٥/٣ وعمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢٦٧/٣.

٤) المرجع السابق.

المعنى الذي نبه عليه الخطاب الوارد فيها، وهو كونه أذى، فحمل أحاديث المنع لما تحت الإزار على الكراهية، وأحاديث الإباحة ومفهوم الآية على الجواز، أو رجحوا تأويلهم هذا بأنه قد دلت السنة أنه ليس من جسم الحائض شيء نجس إلا موضع الدم، وذلك « أَنَّ الرَّسُولَ – ﷺ – سَأَلَ عَائِشَةَ – رَضِيَ اللهُ عَنْهَا – أَنْ تُنَاوِلَهُ الْخُمْرَةَ وَهِيَ حَائِضٌ فَقَالَتْ: إِنِّي حَائِضٌ فَقَالَ عليه الصلاة والسلام : إِنَّ حَيْضَتَكِ لَيْسَتْ فِي يَدِكِ » [1] .

وما ثبت أيضًا من ترجيلها رأسه – عليه الصلاة والسلام – وهي حائض [2] وقوله – عليه الصلاة والسلام – « إِنَّ الْمُؤْمِنَ لاَ يَنْجُسُ » [3]

.

٦ – من الناحية الطبية فلا ضرر على المرأة، أو الرجل من الاستمتاع بالمرأة خارج الفرج في أي وقت من أوقات الحيض سواء كان فيما بين السرة والركبة أو فوقهما ما دام الحيض لا يسيل بين فخذيها غالبًا بل سيلانه عليهما قليل وينعدم إذا اتزرت. فإذا غسلت المرأة فرجها قبل المباشرة فإن إمكانية خروجه قليل، ويمكنها أن تضع من الحفائض الواقية ما يمنع تسربه إلى الفخذين.

فإذا أحست المرأة بخروج دم الحيض فالأولى له الامتناع إن خاف سيلان الدم على الفخذين. فلقد روى ابن ماجه بإسناد حسن، عن أم سلمة – رَضِيَ اللهُ عَنْهَا – « أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – كَانَ يَتَّقِي سَوْرَةَ الدَّمِ ثَلاَثًا ثُمَّ يُبَاشِرُ بَعْدَ ذَلِكَ » [4] .

---

١) رواه مسلم في كتاب الحيض باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله صحيح مسلم بشرح النووي ٢٠٩/٣.

٢) من حديث رواه البخاري في كتاب الحيض باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله / فتح الباري ٤٠١/١ ورواه مسلم كذلك في نفس الكتاب والباب صحيح مسلم بشرح النووي ٢٠٩/٣.

٣) من حديث أبي هريرة عند البخاري في كتاب الغسل باب الجنب يخرج ويمشي في السوق وغيره، فتح الباري شرح صحيح البخاري ٣٩١/١. بداية المجتهد ٥٧/١.

٤) رواه الطبراني في الأوسط وفيه سعيد بن بشير وثقه شعبة واختلف في الاحتجاج به / مجمع الزوائد ٢٨٢/١. فتح الباري شرح صحيح البخاري ٤٠٤/١.

مسألة:

هل يصح للمرأة الحائض الاستمتاع من الرجل ومباشرتها له تردد في ذلك صاحب الدر المختار، كما تردد في ذلك صاحب البحر، حيث قال: و لم أر لهم حكم مباشرتها له، ولقائل أن يمنعه لما حرم تمكينها من استمتاعه بها حرم فعلها من باب أوْلى.

ولقائل أن يجوزه بأن حرمته عليه لكونها حائضًا، وهو مفقود في حقه فحل لها الاستمتاع به، ولأن غاية مسها لذكره أنه استمتاع بكفها وهو جائز قطعًا. وهذا هو الأظهر إذا كانت مباشرتها له بما بين سرته وركبته كما إذا وضعت يدها على فرجه.

ولا يصح أن تباشر زوجها بما بين سرتها وركبتها كأن تضع فرجها على يده.

فالرجل يجوز أن يلمس بجميع بدنه حتى بذكره جميع بدنها إلا ما تحت الإزار فكذا هنا لها أن تلمس بجميع بدنها إلا ما تحت الإزار جميع بدنه حتى ذكره [1] .

وقال الشافعية مثل ما يحرم على الرجل مباشرة امرأته فيحرم على المرأة مباشرة الرجل فيما بين سرتها وركبتها في جميع بدنه ويحرم عليه تمكينها منه وعكسه [2] .

قلت: وما ترجح قبل قليل يدلنا على أنه يجوز لها أن تمس بجميع أجزاء بدنها عدا الفرج جميع أجزاء بدن الرجل، والله أعلم.

المبحث الثالث: في كفارة المباشرة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول : حكم كفارة مباشرة الحائض في فرجها.

١ - ذهب الحنابلة في الصحيح من مذهبهم [3] والشافعية في القديم [4] إلى

١) حاشية ابن عابدين ١/٢٩٢، ٢٩٣.

٢) انظر قليوبي وعميرة ١/١٠٠ ومغني المحتاج ١/١١٠ والإقناع ١/٨٨ ونهاية المحتاج ١/٣٣٢ وبجيرمي علي الخطيب ١/٣٢٣.

٣) انظر مسائل الإمام أحمد ج ١ ص ٣٢ والكافي ١/٣٣٦ والمقنع ١/٨٨ والمغني ١/٣٣٥ والمحرر ١/٢٦ والإنصاف ١/٣٥١، ٣٥٢.

٤) انظر روضة الطالبين ١/١٣٦ والمجموع ٢/٣٤٦ ومغني المحتاج ١/١١٠ ونهاية المحتاج ج١/٣٣١.

وجوب الكفارة إن وطئ أثناء الحيض.

٢ – ذهب الحنفية في قول لهم [١] والشافعية في قولهم الثاني في الجديد [٢] إلى استحبابها.

٣ – ذهب المالكية [٣] والحنفية في الراجح من أقوالهم [٤] والشافعية في الجديد [٥] وقول عند الحنابلة [٦] والظاهرية [٧] إلى أن من جامع امرأته في فرجها، وهي حائض فلا شيء عليه إلا التوبة، والاستغفار.

الأدلة:

استدل من يرى عدم وجوب الكفارة بما يلي:

١ – بما روي عن الرسول – ﷺ – « مَنْ أَتَى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا قَالَ، أَوِ امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا، أَوْ أَتَى حَائِضًا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ – ﷺ » [٨] فهذا الحديث لم يرد فيه ذكر الكفارة [٩] مما يدل على عدم وجوبها.

ويجاب عن ذلك بأن عدم ذكر الكفارة هنا لا يستلزم سقوطها إنما وجبت في موضع آخر.

٢ – لم يصح دليل في وجوب الكفارة، فإذا لم يصح في إيجاب شيء على واطئ

١) انظر المبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ وتبيين الحقائق ٥٧/١ وفتح القدير ١٤٧/١ ومجمع الأنهر ٥٣/١ والفتاوى الهندية ٣٩/١.

٢) انظر رقم ٢٣٢.

٣) انظر بداية المجتهد ٥٩/١ والقوانين الفقهية ٣١ وشرح الرسالة ٣٤٧/٢ وحاشية الرهوني ٢٧٨/١، ٢٧٩.

٤) انظر المبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ ومجمع الأنهر ٥٣/١.

٥) انظر الأم للشافعي ١٨٤/٥، ١٨٥ وروضة الطالبين ١٣٥/١ والمجموع ٣٤٢/٢ وقليوبي وعميرة ١٠٠/١ ومغني المحتاج ١١٠/٢ والإقناع ٨٧/١ ونهاية المحتاج ٣٣٢/١ وحاشية الشرقاوي ٢٦٢/٢.

٦) انظر المقنع لابن قدامة ٨٨/١ والمغني ٣٣٥/١ والمحرر في الفقه ٢٦/١ والإنصاف ٣٥١/١.

٧) انظر المحلى لابن حزم ٢٢٤/٢.

٨) سبق تخريجه برقم ١١٤.

٩) المغني لابن قدامة ٣٣٥/١.

الحائض، فالأخذ من ماله حرام، فلا يجوز أن يلزم حكمًا أكثر ما ألزمه اللَّه من التوبة من المعصية التي عمل، والاستغفار، والتعزير [١]

.

ويجاب عن ذلك بأنه صح في ذلك حديث ابن عباس الآتي [٢] .

٣ – لأنه وطء نهي عنه لأجل الأذى فأشبه الوطء في الدبر [٣] والوطء في الدبر لا كفارة فيه.

ويجاب عن ذلك بأن القياس مع الفارق فحرمة الدبر دائمة، أما حرم الجماع في المحيض فمؤقته، وبهذا لا يصح القياس.

دليل من يرى أن الكفارة مستحبة :

عن ابن عباس – رضي الله عنه – « عَنِ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – فِي الَّذِي يَأْتِي امْرَأَتَهُ، وَهِيَ حَائِضٌ: " يَتَصَدَّقُ بِدِينَارٍ أَوْ نِصْفِ دِينَارٍ » [٤] .

فالأمر هنا للندب لوجود قرينة تمنع المعنى الحقيقي، وهي أن بعض مدلول الأمر ليس مرادًا به الوجوب، لسقوطه بإخراج نصفه، وبالتالي براءة ذمته بما فعل، وهذا يجعل الأمر يخرج عن الحقيقية إلى المجاز، وإذا خرج في بعض مدلوله عن الحقيقة لهذه القرينة خرج كل مدلوله، لامتناع استعمال اللفظ في حقيقته، ومجازه، مما يدل على أن الأمر هنا للاستحباب، وليس للوجوب [٥] .

ويجاب عن ذلك:

بأن الادعاء في امتناع استعمال اللفظ في الحقيقة، والمجاز في آن واحد غير مسلم

---

١) المحلى لابن حزم ٣٥٨/٢.

٢) انظر هامش رقم ٢٤٥.

٣) المغني لابن قدامة ٣٣٥/١.

٤) رواه أبو داود وصححه في كتاب الطهارة باب ما جاء في إتيان الحائض قال ابن القيم: قول أبي داود هكذا الرواية الصحيحة يدل على تصحيحه للحديث، وقد حكم أبو عبد اللَّه الحاكم بصحته وأخرجه في مستدركه وصححه ابن القطان أيضًا؛ فإن عبد الحميد بن زيد بن الخطاب أخرجا له في الصحيحين ووثقه النسائي وأما مقسم فاحتج به البخاري في صحيحه وقال فيه أبو حاتم صالح الحديث لا بأس به / عون المعبود ٤٤٥/١ – ٤٤٦.

٥) انظر هامش الجامع الصحيح للترمذي ٢٥٣/١.

إذا يرى الشافعية، والمحدثون جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز لعدم المانع، ولجواز استثناء أحد المعنيين بعد استعمال اللفظ فيهما [1] ولو سلمنا جدلاً برجحان مذهب الحنفية القائل بعدم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي، فإن له معارضا ورد التخيير فيه من غير نكير، مثل تخيير المسافر بين قصر الصلاة، وإتمامها – وهما من جنس واحد – فأيهما فعل كان واجبًا كذا ههنا [2] مما يدل على عدم صحة الاستدلال بهذا الحديث على استحباب الكفارة.

أدلة من يرى أن الكفارة واجبة:

استدلوا بعموم النصوص الواردة في وجوبها ومن أهمها:

١ – ما روي عن ابن عباس – رضي الله عنه – « عَنِ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – فِي الَّذِي يَأْتِي امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ قَالَ: يَتَصَدَّقُ بِدِينَارٍ، أَوْ نِصْفِ دِينَارٍ » [3] ففي هذا الحديث أمر بالتصدق وهو يعني الكفارة، والأمر للوجوب، مما يدل على وجوبها.

٢ – أن وطء الحائض محظور كالوطء في رمضان [4] فيتعين فيه الكفارة.

الترجيح :

مما مضى من الاستدلال والمناقشة يظهر أن الراجح وجوب الكفارة على من وطئ امرأته وهي حائض لصحة حديث ابن عباس، وضعف استدلال من يقول بغير ذلك. ثم إنها عقوبة شرعت مثيلاتها في مواضع متعددة في الصيام، والحج، والظهار، ونحو ذلك فكذا هنا.

ويستثنى من وجوب الكفارة في الراجح من قول الشافعية [5] ورواية عند

١) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٨ وانظر أصول الفقه لوهبة الزحيلي ١/٣٠٥.

٢) انظر المغني لابن قدامة ١/٣٣٦.

٣) سبق تخريجه رقم ٢٤٥. المغني لابن قدامة ١/٣٣٥.

٤) معالم السنن للخاطبي ١/٨٣.

٥) روضة الطالبين ١/١٣٦ والمجموع للنووي ٢/٣٤٥.

الحنابلة [١] من وطئ ناسيًا، أو جاهلاً بالتحريم، أو بوجود الحيض. لما روي عن ابن عباس – رضي الله عنه – [٢] أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: « إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ » [٣] .

وقال الحنابلة في الرواية الثانية عندهم أن الكفارة [٤] واجبة وهو الصحيح من المذهب [٥] وبه قال الشافعية في القديم. قال النووي: هذا ليس بشيء [٦] .

قلت: والأول أصح لأن حديث ابن عباس السابق مخصص للأحاديث العامة الموجبة للكفارة، والله أعلم.

المطلب الثاني : في مقدار الكفارة:

للعلماء في ذلك عدة آراء.

١ – أنها على سبيل التخيير بين دينار، أو نصفه، أيهما أخرج أجزأه وهو قول عند الحنفية [٧] وهو المذهب عند الحنابلة [٨] .

٢ – يخرج دينارًا إن كان الجماع في أول الحيض ونصفه إن كان في آخره وهو قول عند الحنفية [٩] والشافعية [١٠] والنخعي [١١] وقوله عند الحنابلة [١٢] .

---

١) المغني لابن قدامة ٣٣٧/١.

٢) سبق تخريجه برقم ١١٢.

٣) المجموع ٣٤٢/٢.

٤) المغني لابن قدامة ٣٣٧/١.

٥) الإنصاف ٣٥٢/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١.

٦) انظر روضة الطالبين ١٣٦/١.

وانظر المجموع ٣٤٢/٢.

٧) انظر المبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ وتبيين الحقائق ٥٧/١ وفتح القدير جـ ١٤٧/١ ومجمع الأنهر ٥٣/١ والفتاوى الهندية ٣٩/١.

٨) المغني لابن قدامة ٣٣٦/١ والإنصاف ٣٥١/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١.

٩) انظر رقم ٢٥٩.

١٠) انظر روضة الطالبين ١٣٥/١ والمجموع ٣٤٢/٢.

١١) انظر المغني لابن قدامة ٣٣٦/١.

١٢) انظر المغني ٣٣٦/١ والإنصاف ٣٥١/١.

٣ – عليه أن يخرج نصف دينار وهو الصحيح من مذهب الحنابلة [(١)] .

٤ – يجب عليه عتق رقبة، وهو قول شاذ عند الشافعية [(٢)] .

الأدلة:

استدل من جعل الكفارة عتق رقبة بما روي عن ابن عباس – رضي الله عنه – [(٣)] « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – أَمَرَ رَجُلاً أَصَابَ حَائِضًا بِعِتْقِ نَسَمَةٍ » ، ففي هذا الحديث أمر بإعتاق رقبة لمن أصاب حائضًا، والأمر للوجوب مما يدل على وجوب العتق.

ويجاب عن هذا بأنه حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به [(٤)] .

قال النووي في عتق الرقبة، وحكى المتولي، والرافعي قولاً قديمًا شاذًا أن الكفارة الواجبة عتق رقبة، وروي ذلك عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – وهذا شاذ مردود [(٥)] .

دليل من يرى أن الكفارة نصف دينار :

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١ – بما روي عن مقسم، عن ابن عباس – رضي الله عنه – عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: « إِذَا وَقَعَ الرَّجُلُ بِأَهْلِهِ وَهِيَ حَائِضٌ فَلْيَتَصَدَّقْ بِنِصْفِ دِينَارٍ » [(٦)] ففي هذا تصريح بأن كفارة جماع الحائض في فرجها نصف دينار.

---

١) انظر مسائل الإمام أحمد ٣٢/١ والإنصاف ٣٥١/١.

٢) انظر روضة الطالبين ١٣٥/١ والمجموع ٣٤٣/٢.

٣) المحلى ٢٥٦/٢.

٤) المحلى ٢٥٧/٢.

٥) انظر المجموع ٣٤٣/٢.

٦) رواه البيهقي في كتاب الحيض باب ما روي في كفارة من أتى امرأته حائضًا السنن الكبرى ٣١٦/١ ورواه الترمذي في الطهارة باب ما جاء في كفارة الحائض الجامع الصحيح ٢٤٤/١، وكذلك رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب في إتيان الحائض / عون المعبود ٤٩٩/١.

ويجاب عن ذلك بأن هذا الحديث من رواية البيهقي، وقال: رواه شريك مرة فشك في رفعه، ورواه الثوري عن علي بن نديمة، وخصيف فأرسله، وخصيف الجزري غير محتج به.

إذن حديث خصيف الجزري غير صحيح [١] قلت: إذن لا يحتج به.

ثم إن الاقتصار على قوله نصف دينار قد يكون اختصارًا من الراوي أو سهوًا منه [٢] .

دليل من يرى أن عليه أن يخرج دينارًا إن كان الجماع في أول الحيض

وبنصفه إن كان في آخره:

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١ – ما روي عن مقسم، عن ابن عباس، عن النبي – ﷺ – قال: « إِذَا كَانَ دَمًا أَحْمَرَ فَدِينَارٌ، وَإِنْ كَانَ دَمًا أَصْفَرَ فَنِصْفُ دِينَارٍ » [٣] .

وفي رواية عند أبي داود [٤] عن ابن عباس قال: إذا أصابها في أول الدم، فدينار وإذا أصابها في انقطاع الدم، فنصف دينار.

ففي هاتين الروايتين دلالة على تفاوت الكفارة بين أول الحيض، وآخره، مما يدل على أن الكفارة متفاوتة بين أول الحيض وآخره، وهذا القول له وجه من الناحية الطبية فالأضرار على الرجل، والمرأة تتفاوت بين أول الحيض، وآخره، ففي أول الحيض تكثر كمية الدم، وبالتالي يكثر الإفراز القلوي، أما إذا قلت كمية الدم في آخره فترتفع

---

١) انظر السنن الكبرى للبيهقي ٣١٦/١.

٢) انظر هامش الجامع الصحيح للترمذي ٢٥٢/١.

٣) رواه الترمذي في الطهارة باب ما جاء في كفارة الحيض / الجامع الصحيح للترمذي ٢٤٥/١ قال أحمد شاكر: مقسم عن عبد الكريم هو الثقة عبد الكريم بن مالـك الجزري ولكن قيل: إنه أبو أمية البصري. انظر هامش الجامع الصحيح للترمذي ٢٤٧/١. المغني لابن قدامة ٣٣٦/١.

٤) في كتاب الطهارة باب في إتيان الحائض، عون المعبود ٤٤٩/١.

نسبة الاستروجين بالدم، وتبدأ الإفرازات المهبلية في التغيير من قلوي، إلى حمضي وبالتالي تقل الأضرار الصحية، لبدء الإفرازات الحمضية المانعة لتواجد البكتريا والجراثيم داخل الفرج بخلاف الإفرازات القلوية [1] .

غير أنه يرد على ذلك أن التفصيل بين حالي الدم، ووقتيه إنما هو تفسير من الرواة فظنه من يروي عنهم أنه من متن الحديث فنقلوه. كذلك يؤيده ما رواه سعيد بن أبي عروبة، ففي رواية البيهقي [2] عن طريق عبد الوهاب بن عطاء، عن سعيد، عن قتادة، عن مقسم، عن ابن عباس مرفوعًا " بِدِينَارٍ، أَوْ نِصْفِ دِينَارٍ " ففسره قتادة قال: إن كان واجدًا فدينار، وإن لم يجد فنصف دينار، وفي رواية أخرى للبيهقي [3] عن طريق عبد الوهاب، عن سعيد، عن عبد الكريم، عن مقسم، عن ابن عباس مرفوعًا: وفسر ذلك مقسم فقال: " إن غشيها في الدم فدينار، وإن غشيها بعد انقطاع الدم قبل أن تغتسل فنصف دينار " [4] وهذا يدلنا على أن القول بذلك غير ثابت في السنة، إنما هو من تفسير الرواة، وتفسير الرواة لا يستدل به في مقابل الأدلة الشريعة الثابتة، والصحيحة.

أدلة من يرى أن الكفارة على التخيير بين الدينار والنصف :

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١ – عن ابن عباس [5] « عَنِ النَّبِيِّ – ﷺ – فِي الَّذِي يَأْتِي امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ قَالَ: " يَتَصَدَّقُ بِدِينَارٍ، أَوْ بِنِصْفِ دِينَارٍ » [6] .

---

١) Current Obstetrics and Gynecology Diagnosis and Treatment. Ralph C. Benson ١٩٨٠ Page١٠٤.

٢) السنن الكبرى للبيهقي ٣١٧/١.

٣) المرجع السابق.

٤) هامش الجامع الصحيح للترمذي ٢٥٢/١.

٥) سبق تخريجه برقم ٢٤٥.

٦) المغني لابن قدامة ٣٣٦/١ والمبسوط ١٥٩/١٠.

ففي هذا الحديث دلالة على التخيير، وأيهما أخرج أجزأه.

فإن قيل كيف يخير بين الشيء ونصفه، فالجواب أن ذلك كتخيير المسافر بين قصر الصلاة، وإتمامها فأيهما فعل كان واجبًا، فكذا هنا [1] .

٢ – أنه حكم تعلق بالحيض فلم يفرق بين أوله، وآخره كسائر أحكامه.

الترجيح: مما سبق من الاستدلال، والمناقشة يظهر أن حديث ابن عباس الصحيح عند أبي داود هو أقوى الأدلة، وبالتالي هو الأولى بالأخذ به، ولذا فالكفارة واجبة على التخيير بين الدينار ونصفه.

قلت: وقيمة الدينار وقت إعداد هذا البحث تقدر بستة وثمانين ومائة ريال سعودي تقريبًا على اعتبار أن وزن الدينار الذهبي يقدر بـــ٤/٢٣٣ غم [2] .

المبحث الرابع في حكم وطء الحائض قبل الغسل:

١ – ذهب جهور العلماء من المالكية [3] والشافعية [4] والحنابلة [5] إلى عدم حل الوطء قبل الغسل بالماء وبذلك قال الحنفية إن انقطع الدم قبل تمام عشرة أيام [6] .

---

١) المغني ٣٣٦/١.

٢) انظر المكاييل والأوزان الإسلامية لفالتر هنتس ص ١٠ الناشر الجامعة الأردنية.

٣) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١٨٥/١ وبداية المجتهد ٥٧/١ ومواهب الجليل ٣٧٣/١.

٤) انظر الأم للشافعي ٧٦/١ وروضة الطالبين ١٣٥/١، ١٣٧ والمجموع ٣٤٧/٢ ومغني المحتاج ١١٠/١، ١١١ والإقناع ٨٧/١، ٨٨ ونهاية المحتاج ٣٣٣/١ وبجيرمي علي الخطيب ٣٢٣/١.

٥) انظر مسائل الإمام أحمد ٣١/١ والكافي لابن قدامة ٧٤/١ والمغني ٣٣٨/١ والمحرر ٢٦/١ وفتاوى ابن تيمية ٦٢٤/٢١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١ وكشاف القناع ١٩٩/١.

٦) انظر تبيين الحقائق ٥٨/١ ومجمع الأنهر ٥٤/١.

٢ – ذهب أهل الظاهر إِلى أن الوطء يحل بعد الطهر بفعل واحد من أربعة أمور. الاغتسال أو الوضوء أو التيمم لهما إِن كانت من أهله أو غسل فرجها فأي من هذه الأربعة فعلت حل الوطء [١] .

٣ – ذهب الحنفية إِلى حل الوطء قبل الغسل إِذا انقطع الحيض بعد تمام عشرة أيام وهي أقصى مدة للحيض عندهم لكن يستحب أن لا يطأها حتى تغتسل [٢] .

الأدلة:

استدل الحنفية بما يلي:

١ – *قوله تعالى* ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ [٣] .

بتخفيف الطاء، ففي هذه الآية جعل الطهر غاية الحرمة، وما بعد الغاية يخالف ما قبلها [٤] ويجاب عن ذلك:

بأن هذا الاستدلال لا يصح، لأن الغاية تدخل في المغيا هنا، فقبل انقطاع الدم يكون النهي المطلق عن القربان، فلا يباح بحال، اغتسلت، أو لم تغتسل، أما بعد الانقطاع فيزول التحريم المطلق، وتصير إِباحة الوطء موقوفة على الغسل [٥] .

ثم إِن *قوله تعالى* : ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ [٦] .

يؤكد أن الغاية هي التطهر، وذلك بمنزلة قول الرجل للآخر لا تكلم فلانًا حتى يدخل الدار، فإِذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه، فهنا إِباحة الكلام متوقفة على الأمرين جميعًا [٧] .

---

١) المحلى لابن حزم ٣٣٣/٢.

٢) انظر تبيين الحقائق ٥٨/١ ومجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ٥٣/١، ٥٤ والفتاوى الهندية ٣٩/١، ٣٦.

٣) سورة البقرة /٢٢٢.

٤) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٧/٣ والفتاوى الهندية ٣٦/١.

٥) انظر كشاف القناع ١٩٩/١/٢٠٠.

٦) سورة البقرة /٢٢٢.

٧) تفسير الفخر الرازي ٧٣/٦.

٢ – أن الحيض لا يزيد على العشرة لعدم احتمال عود الدم فيحكم لأجل ذلك بالطهارة انقطع الدم، أو لم ينقطع [١] .

ويجاب عن ذلك:

بأن عدم احتمال عودة الدم غير مسلم فالعود ممكن فقد سبق أن تحديد أقصى مدة للحيض بعشرة أيام قول مرجوح [٢] فعودة الدم محتملة.

والحنفية قالوا: إن الوطء لا يبيحه إلا الغسل إن انقطع قبل عشرة أيام وقالوا: إنه يحل الوطء إن مضى عليها وقت الصلاة من انقطاع الدم، وإن لم تغتسل فأقاموا الوقت مقام الاغتسال في حل الوطء [٣] .

وعودة الدم ممكن في الحالين، فلماذا لا تكون عودة الدم محتملة حتى بعد الاغتسال، أو خروج وقت الصلاة [٤] ؟ خاصة وأن القول الراجح في أقصى مدة للحيض خمسة عشر يومًا.

٣ – القياس على جواز الصوم: أو الطلاق قبل الغسل، فكذا يجوز الوطء قبله [٥] .

ويجاب عن ذلك بأن جواز الصوم لاعتبار أن التحريم كان للحيض، وبعد انقطاعه صارت غير حائض، أما هنا فيحرم الوطء حتى تغتسل، لأن المنع هنا لأمرين الحيض، وعدم الغسل.

أما الطلاق فتحريمه لتطويل العدة، وذلك يزول بمجرد الانقطاع [٦] .

١) انظر تبيين الحقائق ٥٨/١ ومجمع الأنهر ٥٣/١.

٢) انظر الجواب عن أدلة من يقول أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام.

٣) انظر تبيين الحقائق ٥٨/١ ومجمع الأنهر ٥٤/١.

٤) المجموع للنووي ٣٤٩/٢.

٥) المرجع السابق.

٦) المرجع السابق ص ٣٥٠.

٤ – إن تحريم الوطء للحيض، وبزواله صارت كالجنب، فوجوب الغسل من الجنابة لا يمنع من الوطء فكذا هنا [١] .

ويجاب عن ذلك بأن هذا غير مسلم للأمور التالية:

أ – أن التحريم لحدث الحيض لإيذائه وهو باق ولا يزول إلا باغتسال.

ب – أنه قد يعود بعد الانقطاع عند أكثر الحيض فلا بد من الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع.

ج – أن الجنابة لا تمنع الوطء، وكذا غسلها بخلاف الحيض [٢] .

ثم إن الحنفية يوجبون الاغتسال لانقطاعه قبل العشرة فلماذا لم يجعلوه كالجنب في هذه الحالة ؟.

وكذلك حدث الحيض آكد من الجناية، فلا يصح قياسه عليه [٣] فقد روي عن عطاء [٤] أن الحيضة أشد من الجنابة، إن الجنب لتمر في المسجد ولا تمر الحائض.

أدلة الرأي الثاني: والقائل بالاكتفاء بأي واحد من أنواع الغسل كغسل الفرج، أو الوضوء أو التيمم، أو الاغتسال:

استدل أهل الظاهر بما يلي:

١ – *قوله تعالى* : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [٥] .

فقوله سبحانه " حتى يطهرن " أن يحصل لهن الطهر الذي هو عدم الحيض.

---

١) انظر تبيين الحقائق ٥٨/١ والمجموع ٣٤٩/٢ والمغني لابن قدامه ٣٣٨/١.

٢) انظر المجموع ٣٥٠/٢.

٣) المغني لابن قدامة ٣٣٨/١.

٤) رواه عبد الرزاق في كتاب الحيض باب الرجل يصيب امرأته فلا تغتسل حتى تحيض المصنف ج ١ ص ٣٣٥.

٥) سورة البقرة /٢٢٢.

وقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ [1] .

هو صفة لفعلهن، وما ذكر يسمى في الشريعة، واللغة تطهرًا، وطهورًا، وطهرا فأي ذلك فعلت فقد تطهرت.

قال اللّه تعالى: ﴿ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ ﴾ [2] .

فجاء النص والإجماع بأنه غسل الفرج، والدبر بالماء.

وقال – **عليه الصلاة والسلام** –: « جُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا » [3] فصح أن التيمم للجنابة، وللحدث طهورًا، وقال تعالى ﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ﴾ [4] .

وقال – **عليه السلام** –: « لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ صَلاَةً بِغَيْرِ طُهُورٍ » [5] يعني الوضوء.

ويجاب عن ذلك بما يلي:

١ – أن ظاهر قوله ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ [6] .

حكم عائد إلى ذات المرأة فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدنها لا في بضع من أبعاض بدنها.

٢ – أن حمله على التطهر الذي يختص الحيض بوجوبه أوْلى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة كثبوته في الحيض، فهذا يوجب أن المراد به الاغتسال، والاغتسال يكون بالماء إن أمكن. وإن تعذر ذلك فالإجماع قائم على أن التيمم يقوم مقامه [7] ومن هذا نعلم أن الإجماع هو الذي جعل التيمم بديلاً، وإلا فالظاهر يقتضي أنه لا يجوز قربانها إلا بعد الاغتسال بالماء [8] .

---

١) سورة البقرة /٢٢٢.

٢) سورة التوبة /١٠٨.

٣) رواه أحمد في مسنده ٢٢٢/٢.

٤) سورة المائدة /٦.

٥) رواه مسلم في أول كتاب الطهارة عن ابن عمر / صحيح مسلم بشرح النووي ١٠٢/٣.

٦) سورة البقرة /٢٢٢.

٧) قلت يلاحظ رأي المالكية عند بحث مسألة: في آراء العلماء في حكم الوطء عند عدم وجود الماء إذ يمنعون الوطء بالتيمم فلا بد من الغسل عندهم.

٨) تفسير الفخر الرازي ٧٣/٦.

وهذا يوضح لنا الفرق بين التطهر بأنواعه، فلكل حالة منه ما يناسبها، فطهارة النجاسة غسلها، وطهارة الحدث الأصغر الوضوء، وطهارة الحدث الأكبر الاغتسال، فكذا طهارة الحيض الاغتسال مما يجعل ما ذهب إليه ابن حزم من أن الوضوء، أو غسل الفرج يكفي للجماع غير صحيح.

صحيح أن غسل الفرج من الناحية الوظيفية يكفي لإزالة الأضرار الصحية التي قد تنجم من الجماع أثناء الحيض [1] لكن تبقى جوانب أخرى هامة نوجزها بما يلي:

أ – أن في الاغتسال جوانب مهمة مثل إزالة الأدران التي تعلق بجسم المرأة أثناء فترة الحيض الناشئة من إهمالها عوامل النظافة من وضوء وما شابه ذلك، والوضوء أو غسل الفرج لا يكفي أي منهما لإزالة ذلك.

ب – أن في فترة الحيض انقطاع من الرجل عن جماع امرأته، والأولى للمرأة بعد ذلك الاغتسال، حتى تكون دواعي الجماع أقرب، والألفة بين الزوجين أشمل، والاغتسال لذلك أبلغ من الوضوء، أو غسل الفرج فقط.

ج – لا يلزم من الاغتسال الطهارة فقط، بل قد يكون فيه بعض الجوانب التعبدية مما يوجب الرجوع إلى ظاهر القرآن لانسداد طريق النظر، وظاهره يحرم الوطء حتى تغتسل [2] ومما يدل على وجود الجانب التعبدي أن التيمم، وبإجماع العلماء يكفي لإباحة الجماع بشرط عدم وجود الماء.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

" وقد قال بعض أهل الظاهر المراد بقوله ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ [3] .

وليس بشيء لأن اللّه قد قال ﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ ﴾ [4] فالتطهر في كتاب اللّه هو الاغتسال.

---

١) Principles of Gynecology, Fourth Edition, N. Jeffcoalt ١٩٧٥ ٨٨.

٢) انظر المجموع ٢/٣٥٠.

٣) سورة البقرة /٢٢٢.

٤) سورة المائدة /٦.

أما *قوله تعالى* : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [1] .

فهذا يدخل فيه المغتسل، والمتوضئ، والمستنجي، لكن التطهر المقرون بالحيض كالتطهر المقرون بالجنابة، والمراد به الاغتسال [2] .

أدلة المذهب الأول، والقائل بوجوب الاغتسال:

استدل أصحاب هذا المذهب بما يلي:

١ – *قوله تعالى* : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [3] .

فأولاً: قوله سبحانه ﴿ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ [4] .

قرئ بالتخفيف ويعني انقطاع الدم وقرئ بالتشديد ويعني التطهر بالماء فهذه صريحة في اشتراط الغسل أما قراءة التخفيف فيستدل بها من وجهين.

أحدهما: معناه يغتسلن، وهذا شائع في اللغة فيصار إليه لتتفق مع قراءة التشديد جمعًا بينهما.

الثاني: أن الإباحة مطلقة بشرطين.

أ – انقطاع دمهن.

ب – تطهرن، وهو اغتسالهن.

وما علق بشرطين لا يباح بأحدهما كما قال تعالى ﴿ وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [5] .

فلما اشترط لدفع المال إليهم بلوغ النكاح، والرشد لم يبح إلا بهما كذا هنا، فإن قيل:

١) سورة البقرة /٢٢٢.

٢) فتاوى ابن تيمية ٦٢٦/٢١.

٣) سورة البقرة /٢٢٢.

٤) سورة البقرة /٢٢٢.

٥) سورة النساء /٦.

إن قراءة التخفيف تعني الإباحة بشرط واحد ومعناه حتى ينقطع دمهن، فإذا انقطع فأتوهن.

فالجواب:

أ – أن ابن عباس، والمفسرين، وأهل اللسان فسروه، فقالوا: معناه فإذا اغتسلن. فوجب المصير إليه.

ب – إن ما قاله المعترض فاسد من جهة اللسان فإنه لو كان كما قال لقيل فإذا طهرن فأعيد الكلام كما يقال: لا تكلم زيدًا حتى يدخل فإذا دخل فكلمه. فلما أعيد بلفظ آخر دل على أنهما شرطان.

ج – أن القول باشتراط الغسل فيه جمع بين القراءتين [1] لأن القراءة المتواترة حجة بالإجماع، فإذا حصلت قراءتان متواترتان، وأمكن الجمع بينهما، وجب الجمع بينهما.

وإذا ثبت هذا فنقول قرئ ﴿ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ [2] بالتخفيف، وبالتثقيل " ويطهرن " بالتخفيف تعني انقطاع الدم، وبالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الأمرين ممكن، مما يتعين معه دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين، وإذا وجبا فالحرمة لا تنتهي إلا عند حصولهما معًا [3] والاغتسال أحدهما، مما يدل على عدم حل الوطء إلا بعده.

قال شيخ الإسلام ابن تيمة " وإنما ذكر اللَّه غايتين على قراءة الجمهور، لأن قوله حتى يطهرن غاية التحريم الحاصل بالحيض وهو تحريم لا يزول بالاغتسال ولا غيره فهذا التحريم يزول بانقطاع الدم، ثم يبقى الوطء بعد ذلك جائزًا بشرط الاغتسال،

---

١) انظر الأم للشافعي ١٨٤/٥ ومغني المحتاج ١١١/١ والإقناع ٨٧/١ والمجموع ٣٤٩/٢ وانظر الكافي لابن قدامه ٧٤/١ والمغني ٣٣٨/١ وفتاوى ابن تيمية ٦٢٥/٢١، ٦٣٥ وكشاف القناع ١٩٩/١.

٢) سورة البقرة /٢٢٢.

٣) تفسير الرازي ٧٣/٦.

فلا يبقى الوطء محرمًا على الإطلاق فلهذا قال: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ [1] .

وهذا كقوله: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ [2] .

فنكاح الزوج الثاني غاية التحريم الحاصل بالثلاث، فإذا نكحت الزوج الثاني زال ذلك التحريم لكن صارت في عصمة الثاني فحرمت لأجل حقه لا لأجل الطلاق بالثلاث، فإذا طلقها جاز للأول أن يتزوجها " [3] .

و ثانيًا: أن في ***قوله تعالى*** : ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ [4] .

صيغة تفعل تطلق على ما يكون من فعل المكلفين لا على ما يكون من فعل غيرهم، فيكون ***قوله تعالى*** : ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ [5] .

أظهر في معنى الغسل بالماء منه في الطهر الذي هو انقطاع الدم، والأظهر يجب المصير إليه حتى يدل الدليل على خلافه [6] وفيها أيضًا تعليق للإتيان على التطهر بكلمة " إذا "، وكلمة " إذا " للشرط حسب اللغة، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط، فوجب أن لا يجوز الإتيان عند عدم الطهر [7] .

٢ – أنها ممنوعة من الصلاة لحدث الحيض فلم يبح وطؤها كما لو انقطع لأقل الحيض [8] يدل عليه ما روي « عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ أَبِي حُبَيْشٍ سَأَلَتِ النَّبِيَّ – ﷺ – قَالَتْ: إِنِّي أُسْتَحَاضُ فَلاَ أَطْهُرُ. أَفَأَدَعُ الصَّلاَةَ ؟ فَقَالَ: " لاَ

---

[1]) سورة البقرة /٢٢٢.

[2]) سورة البقرة /٢٣٠.

[3]) فتاوى ابن تيمية ٦٢٥/٢١.

[4]) سورة البقرة /٢٢٢.

[5]) سورة البقرة /٢٢٢.

[6]) انظر بداية المجتهد ٥٨/١.

[7]) تفسير الرازي ٧٣/٦.

[8]) المغني لابن قدامة ٣٣٨/١.

إِنَّ ذَلِكَ عِرْقٌ. وَلَكِنْ دَعِي الصَّلاَةَ قَدْرَ الأَيَّامِ الَّتِي كُنْتِ تَحِيضِينَ فِيهَا، ثُمَّ اغْتَسِلِي، وَصَلِّي. » [1] .

ففي هذا الحديث أمر بالاغتسال بعد أيام الحيض، وأن الصلاة لا تحل إلا به فكذا الوطء لا يباح إلا بالاغتسال [2] .

٣ – أن الدم يسيل تارة وينقطع أخرى فلا بد من الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع [3] .

٤ – اتفق العلماء على التحريم إذا طهرت لدون العشرة، فإن علل بوجوب الغسل، فاستمرار التحريم لهذا التعليل يلزم بوجوب الغسل لما زاد على العشرة [4] .

الترجيح:

مما سبق من الاستدلال، والمناقشة يظهر لي أن القول الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور، والقائل باشتراط الغسل بعد انقطاع الحيض سواء بعد العشرة أم قبلها، لأن تحديده بعشرة أيام مرجوح كما لا توجد مدة واحدة لأي امرأة، فضلاً عن جميع النساء، فمدة الحيض تختلف من امرأة إلى أخرى حسب كمية الدم الخارج، ومقدار كثافة جدار الرحم، فالمرأة بعد العشرة طاهرة عند الحنفية، لكنها حائض عند غيرهم، ورأي غيرهم هو الصحيح، فكيف يجوز جماعها بدون اغتسال والحال هذه ؟

صحيح أن دم الحيض إذا توقف بدأ جدار الرحم في البناء تحت تأثير الهرمونات، وتبدأ إفرازات حمضية من عنق الرحم، والمهبل لإزالة آثار دم الحيض في خلال أيام غير محددة، تختلف من امرأة لأخرى قد تستغرق عدة أيام، لكن لا يضمن إزالة الأضرار إلا الاغتسال.

والمسألة أيضًا ليست أضرارًا صحية فحسب بل أيضًا جوانب تعبدية كما أشرت إلى

١) رواه البخاري في كتاب الحيض باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض / فتح الباري ٤٢٥/١.

٢) انظر المجموع ٣٤٩/٢ وكفاية الطالب الرباني ٥٩/١.

٣) انظر تبيين الحقائق ٥٨/١ ومجمع الأنهر ٥٤/١.

٤) المجموع ٣٤٩/٢.

ذلك آنفًا مما يوجب الاغتسال لجميع أجزاء البدن قبل الجماع، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: وقول الجمهور هو الصواب [1] .

مسألة: آراء العلماء في حكم الوطء عند عدم وجود الماء:

أما إذا لم يوجد الماء على ما ذهب إليه الجمهور فالمالكية إلا ابن بكير يمنعون الوطء بطهر التيمم ولا يبيحونه إلا بالغسل [2] .

بل ذهب المالكية إلى أبعد من ذلك فحرموا الاستمتاع بما بين السرة والركبة حتى تطهر بالماء، لا التيمم فإن لم تجد الماء فلا يقربها بالتيمم إلا لشدة الضرر [3] .

وقال الحنفية إذا انقطع لأقل من عشرة أيام، ولم تجد ماء فلا يحل وطؤها عند أبي حنيفة وصاحبيه حتى تصلي فإن وجدت الماء بعده لم يحرم الوطء، لكن يجب عليها الاغتسال [4] .

ورأي المالكية الأول قال به الشافعية في قول لهم [5] .

والشافعية في رأيهم الآخر يرون أن التيمم طهارة إذا لم يوجد الماء أو كان المتيمم مريضًا [6] وإذا تيممت ثم رأت الماء فيحرم الوطء على المذهب وبه قطع الأصحاب لأن طهارة التيمم بطلت برؤية الماء وعادت إلى حدث الحيض [7] وبهذا نعلم أن الشافعية يرون عدم حل الوطء إلا بوجود أحد الطهورين، هذا هو الصحيح المشهور، وبه قطع الجمهور [8] .

---

١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦٢٦/٢١.

٢) شرح الرسالة ٨٦/١، ٣٧٤/٢ ومواهب الجليل ٣٧٤/١ وشرح الرسالة ٣٤٧/٢.

٣) انظر الجامع الصغير ٣١٢/١ وحاشية الدسوقي ١٧٣/١.

٤) انظر الأصل ١١٥/١ والفتاوى الهندية ٣٩/١.

٥) انظر روضة الطالبين ١٣٥/١.

٦) انظر الأم للشافعي ٧٦/١ وإحياء علوم الدين ٥٢/٢ وروضة الطالبين ١٣٥/١، ١٣٧ والمجموع ٣٤٧/٢.

٧) المجموع ٣٤٨/٢.

٨) المرجع السابق.

ويرى الحنابلة أن المرأة إذا لم تجد الماء أو خافت على نفسها الضرر من استعمال الماء لمرض أو لبرد شديد تيممت، وحل وطؤها؛ لأنه قائم مقام الغسل، وإن تيممت للصلاة حل وطؤها؛ لأن ما أباح الصلاة أباح ما دونها [١] .

قلت: ومن باب الاحتياط عن ضرر ناشئ من بقايا آثار الحيض، والتي لا تزول عادة إلا بالماء، أو بمضي زمن كاف يختلف من امرأة لأخرى فإني أرى رأيًا وسطًا بين ما ذهب إليه المالكية، وغيرهم بالتريث عن الجماع عند فقد الماء – لإجماع العلماء على حرمة الوطء قبل غسل الفرج [٢] إلى أن يمضي على أقل تقدير يومان، إن كانت مدة الحيض قصيرة، أو أكثر حسب مدة الحيض لتأتي الإفرازات الحمضية من عنق الرحم والمهبل فتهيئ وضعًا يمنع تكاثر البكتيريا الضارة.

المبحث الخامس: في تسمية الدم الذي يترل من المرأة الحامل وأثره في منع المباشرة

الدم الذي يخرج من المرأة أثناء الحمل هل يعد حيضًا، أو استحاضة. للعلماء في ذلك رأيان:

أحدهما : أنه دم استحاضة، وإليه ذهب الحنابلة [٣] والظاهرية [٤] وقول للشافعية [٥] وبه قال أبو ثور [٦] والحسن، وإبراهيم النخعي، وعطاء والحكم [٧] .

١) انظر الكافي لابن قدامة ٧٤/١، وفتاوى ابن تيمية ٦٢٥/٢١، ٦٣٥.

٢) المجموع ٣٤٩/٢.

٣) انظر الكافي لابن قدامة ٧٦/١، وانظر المغني ٣٠٦/١ والمحرر ٢٦/١ والإنصاف ٣٥٧/١.

٤) انظر المحلى لابن حزم ٢٥٨/٢.

٥) التنبيه للشيرازي ص ١٦ وروضة الطالبين ١٧٤/١ والمجموع ٣٦١/٢.

٦) فقه الإمام أبي ثور ص ١٦١.

٧) روى ذلك عنهم الدرامي بسنده في كتاب الطهارة باب في الحبلى إذا رأت الدم ج ١ ص ٢٢٧.

ثانيهما: أنه دم حيض وهو القول الصحيح من مذهب الشافعية [1] وروي عن الزهري، ومجاهد، وعكرمة، ويحيى بن سعيد، وبكر بن عبد اللَّه المزني، والشعبي، والأوزاعي ويلزمها ترك الصلاة [2] وقالوا: إذا تركت الصلاة فالجماع من باب أوْلى لأن الصلاة أعظم منه.

قلت: ولا دليل على تركها الصلاة حتى يقاس عليها الجماع.

أدلة من يرى أنه دم استحاضة:

١ – ما روي عن أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه – « أَنَّ النَّبِيَّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ فِي سَبَايَا أَوْطَاسَ: لاَ تُوطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ، وَلاَ غَيْرُ ذَاتِ حَمْلٍ حَتَّى تَحِيضَ حَيْضَةً » [3] ففي هذا جعل النبي – صلى الله عليه وسلم – الحيض علمًا على براءة الرحم فدل ذلك على أن الحيض، والحمل في الرحم لا يجتمعان فلو كانت الحامل تحيض لم تتم البراءة بالحيض [4].

٢ – عَنْ عَائِشَةَ – رضي الله عنها – فِي الْحَامِلِ تَرَى الدَّمَ قَالَتْ: لاَ يَمْنَعُهَا ذَلِكَ مِنْ صَلاَةٍ [5].

فإذا كان دم الحامل لا يمنع من الصلاة فإنه دم فساد مما يدل على أن الحامل لا تحيض وإذا كانت لا تحيض فإنها توطأ كما توطأ المستحاضة.

---

١) انظر رقم (٣٤١).

٢) روى عنهم ذلك الدارمي بسنده في كتاب الطهارة باب في الحبلى إذا رأت الدم ٢٢٥/١ فما بعدها.

٣) رواه أبو داود في كتاب النكاح باب في وطء السبايا مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري ٧٤/٣ ورواه الدارمي في كتاب الطلاق باب في استبراء الأمة / سنن الدارمي ١٧١/١ وأحمد في مسنده ٢٨/٣. انظر الكافي لابن قدامة ٧٦/١.

٤) فقه الإمام أبي ثور ص ١٦١.

٥) رواه الدارمي في كتاب الطهارة باب في الحبلى إذا رأت الدم ٢٢٧/١.

الترجيح:

مما مضى من الاستدلال أقول: إن الأدلة الشرعية – الآنفة الذكر – في اعتباره دم استحاضة أظهر، ثم إن الدم الخارج من المرأة الحامل لا يعتبر حيضًا للأسباب التالية:

١ – أن الحيض أساسه، ومنبعه من سقوط جدار الرحم، وهو لا يسقط أثناء الحمل [(١)] ٢ – أن الدم الخارج من الرحم أثناء الحمل يكون بسبب واحد من ثلاثة أمور:

أ – أمارات لإجهاض مبكر إذا كان قبل ثمانية وعشرين أسبوعًا من الحمل.

ب – نزيف مشيمي من أعلى الرحم إذا كان التزيف بعد ثمانية وعشرين أسبوعًا من الحمل نتيجة تمزق الأغشية التي تكوِّن المشيمة. وهو دم استحاضة.

ج نزيف من المهبل أو عنق الرحم وهو لا يعد من الحيض.

لذا فالقول الصحيح أن المرأة الحامل لا تحيض، وما رأته فهو دم استحاضة يأخذ أحكامها [(٢)] .

---

١) Williams Obstetrics, Seventeenth Edition. ١٩٨٥ Pritchand. Macdonold and Gant, Page ٣١.

٢) The Same Refernce Page ٣٨٩.

النفاس: وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: تعريفه:

النفاس لغة ولادة المرأة إذا وضعت، فهي نفساء، والنفساء هو المرأة الوالد [1] .

وفي الاصطلاح:

قيل هو: دم ترخيه الرحم مع الولادة، وقبلها بيومين أو بثلاثة أيام بأمارة وبعدها إلى تمام الأربعين من ابتداء خروج بعض الولد [2] .

وهذا التعريف غير مناسب لتعريف النفاس لما يلي:

أ – أن الدم الخارج قبل الولادة لا يعد نفاسًا لأن دم الحيض لا يترل إلا بعد نزول الولد.

ب – قوله: " قبلها بيومين أو ثلاثة " وقوله: " من ابتداء خروج بعض الولد " فيه شيء من التناقض إلا إذا كان يقصد انفتاح الرحم.

لذا أرى أن هذا التعريف لا يصلح أن يكون تعريفًا للنفاس.

وقيل هو:

" الدم الخارج من الفرج لأجل الولادة على جهة الصحة، والعادة " فاحترز بالخارج من الفرج عن الخارج من غيره.

---

١) انظر لسان العرب مادة نفس.

٢) انظر منتهى الإرادات ٤٩/١ والمجموع ٤٧٤/٢ والإنصاف ٣٤٦/١.

وبقوله: " لأجل الولادة " من الخارج بغيرها لدم الحيض، والجرح " وبوجهة الصحة، والعادة " عن الخارج فيما زاد على مدة النفاس [1].

وقيل هو:

دم يخرج من رحم المرأة عقب فراغ الرحم من الحمل [2].

قلت: وهذا التعريف أجود لأنه اعتبر الدم الخارج من الرحم عقب فراغ الرحم من الحمل نفاسا سواء خرج عن طريق الفرج أو عن طريق البطن ما دام أن الدم الخارج ناشئ من تمزق جدار الرحم الوظيفي.

وكذلك هذا التعريف مانع فلا تدخل فيه الدماء الخارجة قبل الولادة فهي لا تعد نفاسًا.

كما لا يشمل الدماء الناشئة من غير الرحم كالجروح في الفرج، أو الرحم فلا تعد نفاسًا لأنها تقيد بخروج الولد من الرحم كما في النفاس [3].

الفصل الثاني: أصل دم النفاس ومنبعه:

الأصل فيه هو تمزق جدار الرحم الوظيفي، ونزول الدم منه بعد أن تحول أثناء فترة الحمل إلى ما يسمى Decidua وهو مماثل تمامًا لجدار الرحم في النصف الثاني من الحمل، ولكن بكثافة أكثر، وكذلك خروج أنسجة أخرى خصوصًا من مكان المشيمة – التي تقع من أعلى الرحم – أثناء التئام ذلك المكان.

وفي نفس الوقت يتكون جدار وظيفي جديد من جدار الرحم الأساسي ليحل مكان الجدار السابق ذكره.

---

١) انظر كفاية الطالب الرباني ٦٠/١.

٢) انظر قليوبي وعميرة ٩٨/١ وفتح الوهاب ٢٦/١ ونحوه في حاشية ابن عابدين ٢٩٩/١ وكشاف القناع ١٩٦/١.

٣) انظر حاشية ابن عابدين ٢٩٩/١.

ومكونات دم النفاس هي خلايا جدار الرحم، وكرويات دم بيضاء. ومكونات الدم الأخرى، ويكون أحمر في الأيام الأولى من النفاس ثم يبهت لونه تدريجيًا حتى يصبح سائلاً أبيض مائلاً للاصفرار في الأسبوع الثالث أو الرابع ومكوناته كرويات الدم البيضاء على الأكثر.

بعد هذا التمزق لجدار الرحم الوظيفي، ونزول الدم منه يستبدل جدار جديد به بعد أربعة أسابيع من الولادة غير أنه لا يكتمل رجوع جميع الأعضاء التناسلية إلى حجمها الطبيعي، ونزول العادة الشهرية – لدى المرأة الغير مرضعة ورجوع الجسم إلى حالته – إلا بعد ستة أسابيع من نزول الولد في الغالب.

وتحدث نفس التغيرات الطبيعية لدى النفاس إذا كانت الولادة طبيعية عن طريق الفرج، أو قيصرية عن طريق البطن وبالتالي تعد المرأة نفساء حتى ولو ولدت بعملية فتح البطن [1] .

الفصل الثالث: مدة النفاس وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أقل مدة للنفاس:

اتفق جميع العلماء من الحنفية [2] والمالكية [3] والشافعية [4] والحنابلة [5] والظاهرية [6] على أن ليس لأقل النفاس حد فما وجدته بعد الولادة فنفاس وإن قل:

---

١) Current Obstetrics and Gynecology Diagnosis ٣Rd Edition. Ralph C. Benson Page ٧٨١ – ٧٨٢.

٢) انظر المبسوط للسرخسي ٢١٠/٣ وانظر الفتاوى الهندية ٣٧/١.

٣) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١٨٦/١ والقوانين الفقهية ص ٣١ وكفاية الطالب الرباني ٦٥/١ ومواهب الجليل ٣٧٦/١ والجامع الصغير ٣١٤/١.

٤) انظر التنبيه للشيرازي ص ١٦ وروضة الطالبين ١٧٤/١ والمجموع ٤٤٧/٢، ٤٧٩ وفتح الوهاب ٢٩/١ ومغني المحتاج ١١٩/١ والإقناع ٨٤/١ وفتح الجواد ٩١/١.

٥) انظر مسائل الإمام أحمد ٣٤/١ والكافي لابن قدامة ٨٥/١ والمغني ٣٤٥/١، ٣٤٧ والمحرر في الفقه ٢٧/١ والإنصاف ٣٨٤/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١.

٦) المحلى لابن حزم ٢٧٥/٢.

١ – واستدلوا بحديث أنس رضي الله عنه قال: « كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَّتَ لِلنُّفَسَاءِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا إِلاَّ أَنْ تَرَى الطُّهْرَ قَبْلَ ذَلِكَ » [١] ففي قوله ﷺ : " إلا أن ترى الطهر قبل ذلك " عموم، فإذا رأت الدم زمنًا ثم طهرت فذلك الزمن نفاس [٢] .

٢ – قال علي رضي الله عنه : لا يحل للنفساء إذا رأت الطهر إلا أن تصلي [٣] .

٣ – أن يسير الدم وجد عقيب سببه، وهو الولادة فيكون نفاسًا كالكثير [٤] .

٤ – أن الشرع لم يرد بتحديده فيرجع فيه إلى الوجود وقد جعل الوجود في القليل، والكثير [٥] .

المبحث الثاني: أقصى مدة للنفاس اختلف العلماء في أقصى مدة للنفاس على أقوال:

القول الأول:

ذهب الحنفية [٦] والحنابلة [٧] إلى أن أقصى مدة للنفاس أربعون يومًا. وبه قال الحسن [٨] وعكرمة [٩] .

---

١) رواه ابن ماجه في كتاب الطهارة باب النفساء كم تجلس وقال: إسناد حديث أنس صحيح ورجاله ثقات / سنن ابن ماجه حديث رقم ٦٤٩.

٢) انظر المبسوط للسرخسي ٢١٠/٣ والمجموع ٤٧٩/٢ ومغني المحتاج ١١٩/١.

٣) رواه البيهقي في كتاب الحيض باب النفاس السنن الكبرى ٣٤٢/١.

٤) المغني لابن قدامة ٣٤٧/١.

٥) المجموع للنووي ٤٨٠/٢.

٦) انظر المبسوط للسرخسي ٢١٠/٣ والفتاوى الهندية ٣٧/١.

٧) انظر مسائل الإمام أحمد ٣٤/١ والكافي لابن قدامة ٨٥/١ والمغني ٣٤٥/١، ٣٤٧ والمحرر ٢٧/١ والإنصاف ٣٨٤/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١.

٨) انظر المصنف لعبد الرزاق جـ ١ ص ٣١٣.

٩) انظر المصنف جـ ١ ص ٣١٢ والسنن الكبرى للبيهقي جـ ١ ص ٣٤١.

القول الثاني:

ذهب الشافعية [١] والمالكية في المشهور عندهم [٢] إلى أن أكثره ستون يومًا وبه قال عطاء والشعبي [٣] .

القول الثالث:

ذهب المالكية في قولهم الآخر إلى أن مرده إلى أهل العرف [٤] .

القول الرابع:

وإليه ذهب الظاهرية إلى أن أكثر النفاس سبعة أيام لا مزيد [٥] .

أدلة أصحاب القول الرابع : استدلوا بما يلي:

أنه لم يأت في أكثر مدة النفاس نص قرآن ولا سنة، وكان اللّه تعالى قد فرض عليها الصلاة والصيام بيقين، وأباح وطأها لزوجها و لم يجز لها أن تمتنع عن ذلك إلا حيث تمتنع بدم الحيض لأنه دم حيض وما عدا ذلك فقد اختلف في قدره، وما قدروه لا يدل عليه شيء من قرآن ولا سنة ولا إجماع، فيبقى ما أجمع عليه من أنه يمنع مما يمنع منه الحيض فهو حيض، فما دام أنه حيض صحيح، فأمده أمد الحيض وحكمه في كل شيء حكم الحيض [٦] .

قلت: وما دام الأمر كذلك فإن أكثر مدة للحيض عند ابن حزم سبعة عشرة يومًا [٧] فلم لا يكون النفاس مثله ؟

---

١) انظر التنبيه ص ١٦ وروضة الطالبين ١٧٤/١ والمجموع ٤٧٧/٢ وفتح الوهاب جـ ٢٩/١ ومغني المحتاج ١١٩/١ والإقناع ٨٤/١ وفتح الجواد ٩١/١.

٢) انظر المدونة الكبرى ٥٣/١ والكافي في فقه أهل المدينة ١٨٦/١ والقوانين الفقهية ص ٣١ وشرح الرسالة ٨٧/١ وكفاية الطالب الربـاني ٦٥/١، ٦٠، ومواهـب الجليل جـ ٣٧٦/١ والجامع الصغير ٣١٤/١.

٣) انظر السنن الكبرى للبيهقي جـ ١ ص ٣٤٢ والمجموع جـ ٢ ص ٤٧٧، ٤٧٩.

٤) انظر المراجع رقم ٣٧٣.

٥) انظر المحلى لابن حزم ٢٧٥/٢.

٦) المحلى ٢٧٨/٢، ٢٨١.

٧) انظر المطلب الثاني في أقصر مدة للحيض "رأي ابن حزم.

أدلة أصحاب القول الثالث والقائل مرده إلى العرف :

بعد البحث والتحري لم أطلع لهم على أدلة وإنما يبدو أنه لما لم يثبت عندهم فيه شيء، جعلوا العرف هو الذي يحدد ذلك.

أدلة أصحاب القول الثاني، والقائل بأن أكثره ستون يومًا:

١ – أن الاعتماد على تقدير المدة إنما هو على الوجود وقد ثبت الوجود في الستين بما ذكر فتعين المصير إليه [(١)] .

ويجاب عن ذلك بأن الزيادة على الأربعين قد تكون حيضًا، أو استحاضة كما لو زاد دم الحائض على خمسة عشرة يومًا [(٢)] .

أدلة أصحاب القول الأول والقائل أن أقصى مدة للنفاس أربعون يومًا :

١ – عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: « كَانَتِ النُّفَسَاءُ تَقْعُدُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، وَكُنَّا نَطْلِي وُجُوهَنَا بِالْوَرْسِ مِنَ الْكَلَفِ » [(٣)] ونوقش بما يلي:

أ – أنه محمود على الغالب [(٤)] .

---

١) المرجع السابق ٤٧٩.

٢) المغني لابن قدامة ٣٤٦/١.

٣) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب ما جاء في وقت النفساء / عون المعبود ٥٠١/١ والترمذي في الطهارة باب ما جاء في كم تمكث النفساء قال أبو عيسى: هذا حديث غريب الجامع الصحيح ٢٥٦/١ وابن ماجه في كتاب الطهارة باب النفساء كم تجلس / سنن ابن ماجه ٢١٣/١ رواه البيهقي في كتاب الحيض باب النفاس قال: بلغني عن أبي عيسى الترمذي أنه قال سألت محمدًا يعني البخاري عن هذا الحديث فقال: علي بن عبد الأعلى ثقة. وأبو سهل كثير بن زياد ثقة ولا أعرف مسه، السنن الكبرى ٣٤١/١ قال النووي في المجموع ٤٧٩/٢ هذا حديث حسن. انظر المبسوط للسرخسي ٢١٠/٣ والمجموع ٤٧٩/٢ ومغني المحتاج ١١٩/١ والكافي لابن قدامة ج ٨٥/١ والمغني ٣٤٥/١.

٤) المجموع ٤٧٩/٢، ومغني المحتاج ١١٩/١.

ويرد على ذلك بأن هذه دعوى، والدعوى تحتاج إلى دليل شرعي، أو طبي، والدليل الشرعي الصحيح حدد المدة بأربعين. والدليل الطبي جعل الأربعين هي نهاية دم النفاس. فجدار الرحم الوظيفي بعد الولادة يستمر في الانهيار، وخروج الدم منه فترة من الزمن تبدأ ظهور علامة نهايته ببداية تغير لون الدم من أحمر إلى أبيض مائل للاصفرار، ويبدأ باستبدال جدار رحم جديد به، ويتم ذلك بعد أربعة أسابيع في أغلب الأحيان، من بعد الولادة، وقد يتم ذلك في مدة أقل، غير أنه في أي من الحالين لا ترجع جميع الأعضاء التناسلية إلى حجمها الطبيعي، والجسم إلى حالته قبل الحمل، وبدء نزول العادة الشهرية – لغير المرضع – إلا بعد ستة أسابيع مما يعني أن الأربعين هي نهاية مدة النفاس [١] .

ب – حمله على نسوة مخصوصات ففي رواية لأبي داود « كَانَتِ الْمَرْأَةُ مِنْ نِسَاءِ النَّبِيِّ ﷺ تَقْعُدُ فِي النِّفَاسِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً » [٢] قلت: وحملة على نسوة مخصوصات فيه بعد.

ج – أنه لا دلالة فيه لنفي الزيادة وإنما فيه إثبات الأربعين [٣] والجواب عن ذلك: أن الزيادة عن الأربعين إنما هي حيض، أو استحاضة، وبالتالي لا يعتد بها.

د – ضعف الحديث:

ويجاب عن ذلك بقول النووي: "وهذا الجواب مردود بل الحديث جيد أما الأحاديث الأخرى فكلها ضعيفة ضعفها الحفاظ منهم البيهقي " [٤] وأورده ابن حجر في بلوغ المرام، وقال: صححه الحاكم و لم يعلق على تصحيحه [٥] .

---

١) ٣٨٤ – Current Obsetetrics and Gynecology ٣Rd Edition. ١٩٧٥, Ralph C. Benson Page ٧٨١ – ٧٨٢.

٢) في كتاب الطهارة باب ما جاء في وقت النفاس عون المعبود ٥٠٢/١. انظر المجموع ٤٧٩/٢ ومغني المحتاج ١١٩/١.

٣) انظر المرجع السابق.

٤) انظر المرجع السابق.

٥) بلوغ المرام ص ٣٣.

٢ – ما روي عن أنس رضي الله عنه قال: [1] « كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَّتَ لِلنُّفَسَاءِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا إِلاَّ أَنْ تَرَى الطُّهْرَ قَبْلَ ذَلِكَ » [2] .

٣ – روى عبد الرزاق أن عثمان بن أبي العاص كان يقول للمرأة من نسائه إذا نفست لا تقربيني أربعين ليلة [3] .

٤ – عن ابن المسيب عن عمر بن الخطاب قال: " تنتظر البكر إذا ولدت وتطاولت بها أربعين ليلة ثم تغتسل [4] "

٥ – عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: " تنتظر البكر إذا ولدت وتطاولت بها أربعين ليلة ثم تغتسل [5] " [6] ٦ – عن ابن عباس رضي الله عنه قال: " النفساء تنتظر أربعين يومًا، أو نحوه [7] " فجملة هذه الآثار تقرر أن أقصى مدة للنفاس أربعون يومًا مما يدل على أن ما زاد عن ذلك فهو حيض، أو استحاضة.

٧ – أن هذا تقدير لا يقبل إلا بتوقيف، أو اتفاق وقد حصل الاتفاق على الأربعين [8] ممن سبق الإشارة إلى أقوالهم، ولم يعرف لهم مخالف في عصرهم فكان إجماعًا، وقد حكاه الترمذي، ونحوه حكى أبو عبيد. مما [9] يدل على أن مدة النفاس لا تزيد عن أربعين يومًا.

---

١) سبق تخريجه ٣٦٣.

٢) انظر المبسوط للسرخسي ٢١٠/٣ والمجموع ٤٧٩/٢ ومغني المحتاج ١١٩/١.

٣) رواه عبد الرزاق في كتاب الحيض باب البكر والنفساء المصنف ج ٣١٣/١ وروى نحوه البيهقي في كتاب الحيض باب النفاس السنن الكبرى للبيهقي ٣٤١/١.

٤) رواه عبد الرزاق في كتاب الحيض باب البكر والنفساء المصنف ج ٣١٢/١ وذكره البيهقي في ٣٤١/١.

٥) رواه عبد الرزاق في كتاب الحيض باب البكر والنفساء المصنف ج ٣١٢/١ وذكره البيهقي في ج ٣٤١/١.

٦) انظر مسائل الإمام أحمد ٣٦/١.

٧) رواه البيهقي في كتاب الحيض باب النفساء / السنن الكبرى للبيهقي ٣٤١/١.

٨) انظر المجموع ٤٧٩/٢.

٩) المغني لابن قدامة ٣٤٦/١.

الترجيح :

مما سبق من الاستدلال والمناقشة يظهر لي أن الراجح في هذه المسألة أن أقصى مدة للنفاس هي أربعون يومًا وأن لا حد لأقله.

يقول صاحب عون المعبود [1] « قلت: والصحيح من هذه المذاهب وأقوى دليلاً هو أن أكثر مدة النفاس أربعون ولا حد لأقله، بل حتى ينقطع دمها، وتطهر وتصلي والله أعلم ».

ولا سيما أن هذه النصوص تتفق مع ما ذكرته من رأي علم الطب في هذه المسألة، إذ يرون أن أقل مدة زمنية لاعتبار المرأة نفساء سقوط جدار الرحم تمامًا، مع تغيير لونه من أحمر إلى أبيض مائل للاصفرار واستبدال جدار رحم جديد به، ويتم ذلك كما سبق في أربعة أسابيع في غالب الأحيان، وقد ينتهي في أقل من ذلك، فتعد المرأة قد انتهت من دم النفاس.

ومما يدل على الأربعين ما أشير إليه آنفًا من أن رجوع جميع الأعضاء التناسلية إلى حجمها الطبيعي وبداية العادة الشهرية بالنزول لدى المرأة غير المرضعة ورجوع الجسم إلى حالته ما قبل الحمل خلال ستة أسابيع في أغلب الأحيان كل هذا يؤكد أن نهاية مدة النفاس أربعون يومًا، وما بعد ذلك فهو حيض، أو استحاضة [2] .

الفصل الرابع: في أحكام النفاس:

أما أحكام النفاس المتفرعة عنه فهي أحكام الحيض وبهذا حصل اتفاق العلماء من الحنفية [3] والمالكية [4] والشافعية [5] والحنابلة [6] .

---

١) جـ١ ص٥٠٣، ٥٠٤.

٢) انظر مبحث أصل دم النفاس ومنبعه.

٣) انظر مجمع الأنهر ٥٥/١.

٤) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١٨٥/١، والقوانين الفقهية ٣١ وشرح الرسالة ٣٤٧/٢، ومواهب الجليل ٣٧٣/١.

٥) انظر التنبيه ص١٧ وروضة الطالبين ١٣٦/١، والمجموع ٤٧٥/٢، ومغني المحتاج ١١٠/١، ١١٩، ١٢٠، وبجيرمي على الخطيب ٣٢١/١.

٦) انظر الكافي لابن قدامة ٨٥/١، والمغني ٣٥٠/١، والمحرر ٢٧/١، وفتاوى ابن تيمية ٦٢٤/٢١، ومنتهى الإرادات ٥٠/١.

والظاهرية [١] وقد قرر الاتفاق على هذه المسألة من غير نزاع [٢] .

إلا أن الإمام أحمد لا يرى المجامعة في الأربعين وإن كانت طاهرًا حتى تمضي [٣] وفي رواية يستحب الإمساك عن وطئها حتى تتم الأربعين [٤] واستدل بما رُوي عن امرأة لعائذ بن عمرو [٥] نفست فجاءت بعد ما مضت عشرون ليلة فدخلت في لحافه فقال: « من هذه فقالت: أنا فلانة إني قد طهرت فركلها برجله فقال: لا تغريني عن ديني حتى تمضي أربعون ليلة » [٦] .

ولأنه لا يأمن عودة الدم في زمن الوطء فيكون واطئًا في نفاس [٧] .

قلت: وقد يكون هذا من باب الاحتياط، وإلا إذا تطهرت من النفاس، واغتسلت الاغتسال الواجب الذي أجمع عليه العلماء [٨] فما الذي يمنع من جماعها، خاصة وأن الدم انقطع، و لم يبق لدم النفاس أي آثار تستلزم الامتناع عن مجامعتها.

والحنابلة لم يشترطوا ذلك في دم الحيض فلم يشترط في دم النفاس، ولانقطاع دم النفاس أماراته وهي تغير لونه من أحمر إلى أبيض يميل إلى الاصفرار.

ومن المعلوم أن إفرازات المهبل تكون حمضية في غير أوقات النفاس، وذلك لحماية الأعضاء التناسلية من البكتريا، وأسباب الالتهابات الأخرى، وتتحول تلك الإفرازات إلى قلوية أثناء النفاس، مما تقلل مناعة الأعضاء التناسلية للالتهابات، ولأجل ذلك منع الجماع خلال تلك الفترة ، لأنه أذى، وإفرازات النفاس تعد تربة

---

١) المحلى لابن حزم ٢٥٠/٢.

٢) انظر مغني المحتاج ١٢٠/١، وفتاوى ابن تيمية ٦٢٤/٢١.

٣) انظر مسائل الإمام أحمد ٣٦/١، ٣٧، والمحرر ٢٧/١، وفتاوى ابن تيمية ٦٣٦/٢١، والإنصاف ٣٨٢/١.

٤) انظر الكافي لابن قدامة ٨٥/١، والمغني ٣٤٧/١، ٣٤٨.

٥) رواه الدارمي في كتاب الطهارة باب وقت النفساء وما قيل فيه.

٦) انظر مسائل الإمام أحمد ٣٦/١.

٧) المغني لابن قدامة ٣٤٨/١.

٨) انظر كفاية الطالب الرباني ٦٠/١.

صالحة لتفاعل البكتيريا، مما يسبب وجود الالتهابات [1] فإذا انقطع دم النفاس ارتفعت نسبة الاستروجين بالدم، وبدأت الإفرازات المهبلية في التغير من قلوي إلى حمضي، نتيجة لإفرازات من عنق الرحم، والمهبل لإزالة أي آثار لدم النفاس، في خلال أيام معينة حسب حال كل امرأة، ولو لم يحصل غسل للفرج.

أما إذا غسل الفرج فإن غسله يكفي لإزالة جميع أضرار الدم في الفرج، ويمكن الجماع إذن من الناحية الوظيفية من دون أي ضرر على الزوجين، لكن يبقى على النفساء الاغتسال كأمر مجمع عليه بين العلماء [2] .

مسألة:

الدم الذي يسبق الولادة هل يعد نفاسًا ؟

ذهب المالكية [3] والظاهرية [4] إلى أنه لا يعد دم نفاس.

وذهب الحنابلة إلى اعتباره دم نفاس إن خرج قبل الولادة بيومين أو ثلاثة، لأن الولادة سبب خروجه، أما قبل ذلك فلا يعد نفاسًا بل دم فساد لبعده عن الولادة [5] .

قلت: إن ما ذهب إليه المالكية، والظاهرية هو الراجح، لأن دم النفاس هو الدم الذي يترل من بعد الولادة، وبهذا صرح الحنفية في تعريفهم للنفاس بأنه الدم الذي يخرج عقب الولادة، أما قبله في ضوء هذا فلا يعد نفاسًا، ذلك أن السوائل التي تترل من رحم المرأة إنما هي نتيجة انفتاح الرحم، وخروج ما بداخله، وجدار الرحم

---

١) ٤١٣ – Current Obstetrics and Gynecology ٣Rd Edition, ١٩٧٥, Ralph C. Benson Page ٧٨٢.

٢) انظر كفاية الطالب الرباني ١/٦٠.

٣) انظر مواهب الجليل ١/٣٧٥.

٤) المحلى لابن حزم ٢/٢٥٨.

٥) انظر الكافي لابن قدامة ١/٨٥.

الوظيفي الذي هو أساس الحيض لم يبدأ بعد بالانهيار، إِذن لا يسمى دم نفاس ولا يؤخذ بهذا الاعتبار.

بخلاف الدم النازل من المرأة بعد الإِجهاض فهو دم نفاس، ولكن بصورة مصغرة للولادة، وعلى حسب أشهر الحمل، ومقدار حجم الرحم [1] .

(١ – ٤١٨ Integrated Obstetrics and Gynecology for Postgraduate, Second Edition, ١٩٧٦ by C. J Dewhurst. Chapter ١٥, Pages ٢٦٧: ٢٦٨.

الباب الثالث

الاستحاضة: وفيها ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في تعريفها:

الاستحاضة في اللغة:

يقال: استحيضت المرأة أي استمر بها الدم بعد أيامها فهي مستحاضة.

والمستحاضة: أي لا يرقأ دم حيضها ولا يسيل من المحيض ولكنه يسيل من عرق يقال له العاذل.

والاستحاضة استفعال من الحيض بمعنى أن يستمر خروج الدم بعد أيام حيضها المعتاد [1] .

أما الاستحاضة في الاصطلاح: فقد عرفت بعدة تعريفات أذكر منها ما يلي:

١ - قيل هي:

الخارج من الفرج على وجه المرض [2] .

قلت: وهذا التعريف لا يشمل جميع أنواع الاستحاضة فبعض أنواعها يخرج من غير مرض كالدم الخارج من عنق الرحم بسبب الكشف أو أخذ عينة أو مسحة من عنق الرحم.

٢ - قيل إنها:

سيلان الدم في غير أيام زمن الحيض [3] .

---

١) انظر لسان العرب مادة حيض.

٢) القوانين الفقهية ص ٣٢.

٣) انظر حاشية العدوي ١/١٢٦.

فهذا التعريف غير مانع إذ لم يخرج الدماء الأخرى التي تسيل من غير الفرج، وكذا دم النفاس، والأولى أن يقول سيلان الدم من الفرج في غير أيام زمن الحيض، والنفاس.

٣ – قيل إنها:

سيلان الدم في غير أوقاته ويسيل من عرق فمه في أدنى الرحم [١] .

وقوله: "يسيل من عرق فمه في أدنى الرحم" يجعل هذا التعريف لا يشمل أنواع الاستحاضة التي تخرج من الرحم نفسه بسبب المرض.

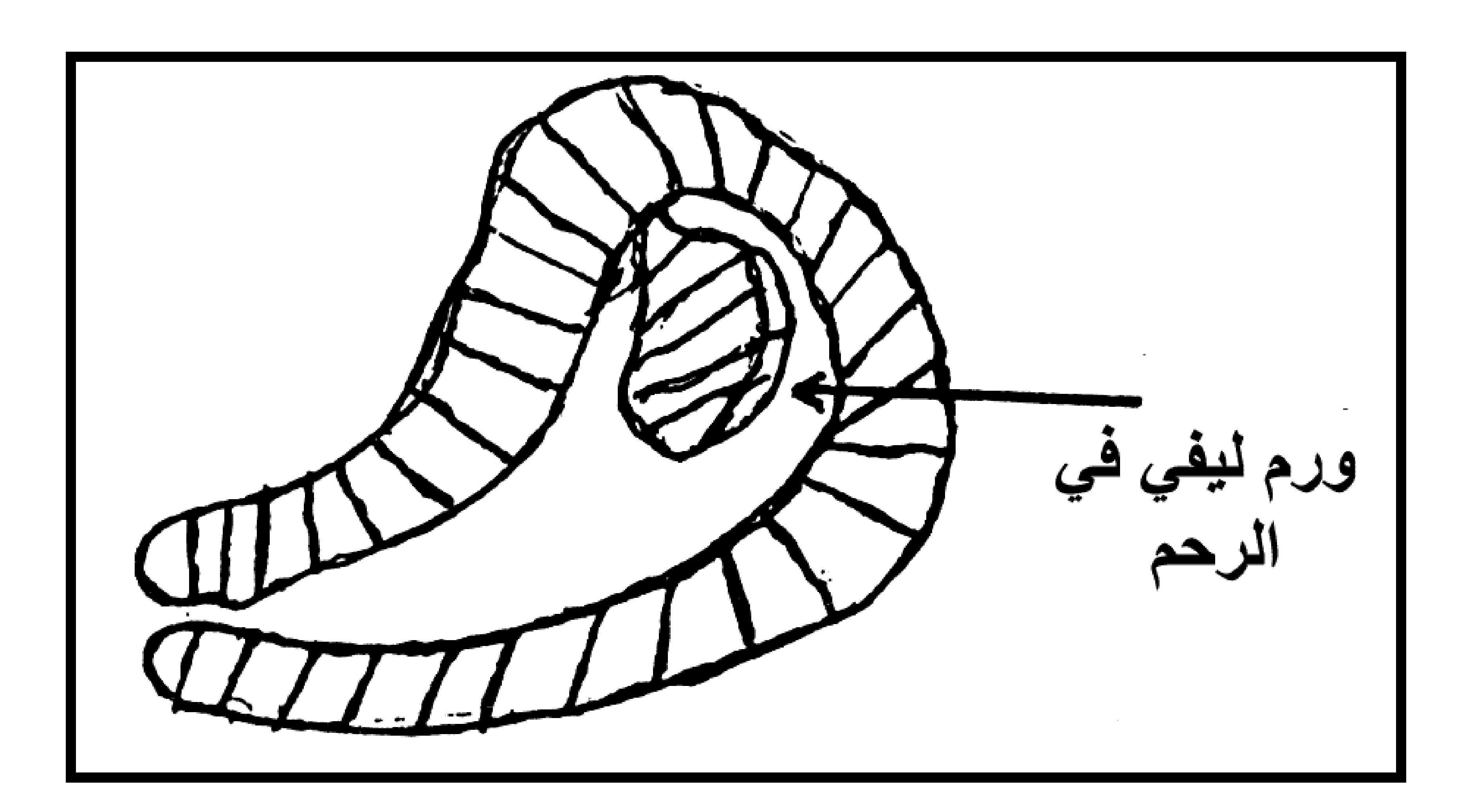
٤ – قيل إنه الدم الخارج في غير أيام الحيض والنفاس [٢] .

وهذا التعريف قد يكون أنسب لو قيل هو الدم السائل من الرحم أو الفرج لعلة أو سبب غير دم الحيض، والنفاس.

الفصل الثاني: أصل الاستحاضة، ومصادرها:

الاستحاضة تعني نزول دم من خلال فرج المرأة في وقت غير الحيض المألوف وذلك من مصادر مختلفة، وهي ما يلي:

١ – وجود أورام بجسم الرحم مثل ورم ليفي خاصة إذا تكون وانبعج من خلال جدار الرحم مما يؤدي إلى تقلص الرحم في محاولة جادة منه – بمشيئة اللّه – إلى إخراج هذا الورم من جوف الرحم.



١) التنبيه ص ١٦ وكشاف القناع ١/١٩٦.

٢) الإقناع ١/٨٢ وبجيرمي على الخطيب ١/٣٠١.

وفي هذه الحالة تحدث استحاضة في غير موعد العادة.

٢ – وجود ورم خبيث بجسم الرحم يؤدي إلى خروج الدم بغير انتظام في أوقات غير أوقات الحيض المألوفة.

ويحدث هذا في الغالب لدى النساء المسنات في عمر الستين فما فوق.

٣ – وجود قرحة بعنق الرحم وهي توجد لدى كثير من النساء خاصة المرضعات، والحوامل، أو اللائي يستعملن حبوب منع الحمل لمدة طويلة.

ويحدث هذا النزيف لديهن في غالب الأحيان بعد الجماع مباشرة، أو بعده بوقت يسير أو بعد الفحص الطبي.

٤ – وجود ورم خبيث في عنق الرحم يؤدي إلى نزول الدم في غير وقت العادة، بدون سبب ظاهر، يصاحبه قيح ورائحة متعفنة، وقد يخرج أثناء الجماع، أو عقبه.

٥ – وجود التهابات أو أورام أو أجسام غريبة بالفرج، وهذا يحدث غالبًا عند النساء المسنات، أو الفتيات قبل البلوغ، ومرات قليلة لدى النساء فيما بين ٩ – ٥٥ سنة لاستعمالهن ما يسمى بالمطهرات لحماية الفرج من الإفرازات اعتقادًا منهن بأن هذه الإفرازات ضارة. والعكس صحيح، إذا أن المطهرات تعيق الإفرازات الحمضية عن أداء دورها الطبيعي وتحدث نزيفًا إلى خارج الفرج.

٦ – وجود التهابات، أو أورام بفتحة الفرج تحدث نزيفًا لدى المرأة.

٧ – يحدث كثيرًا خروج دم يسير جدًّا من عنق الرحم عند الكشف، وعند أخذ عينة، أو مسحة من عنق الرحم، ومثل هذا الدم لا ضرر منه [1] .

---

١) ٤٢٤ – Principles of Gynecology. Fourth Edition, ١٩٧٥ N. Jeffcoalt Pages ٣٦٥ – ٤٩٧. – Integrated Obstetrics and Gynecology! Second Edition, ١٩٧٦, C. ٣ Dewhurst Pages ٦٧٤ – ٧٧٦.

الفصل الثالث: حكم مباشرة المستحاضة في فرجها:

ذهب جمهور العلماء من الحنفية [١] والمالكية [٢] والشافعية [٣] والظاهرية [٤] ورواية عند الحنابلة [٥] إلى جواز وطء المستحاضة، وبه قال أبو ثور وإن كان دمها جاريًا [٦] وقال به سعيد بن المسيب، والحسن، ومعمر، وقتادة، والشعبي، وعطاء، وعكرمة وسعيد بن جبير [٧]
.

وذهب الحنابلة في المذهب عندهم إلى حرمة وطء المستحاضة لغير ضرورة [٨] وبه قال سليمان بن يسار، وإبراهيم النخعي، والحكم والزهري [٩] وذهب آخرون إلى الحرمة إن طالت مدة الاستحاضة وهذا التفريق من باب الاستحسان [١٠] وإلا فلا دليل له.

---

١) انظر الأصل ٣٣٨/١، ٤٦٣ وبدائع الصنائع ٤٤/١ وفتح القدير ١٥٦/١ والفتاوى الهندية ٣٩/١ وحاشية ابن عابدين ٢٩٨/١.

٢) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١٨٩/١ والقوانين الفقهية ص ٣٢ وشرح الرسالة ٨٥/١ وكفاية الطالب الرباني ٦٤/١ وحاشية الدسوقي ١٧١/١.

٣) انظر الأم للشافعي ٧٦/١ وروضة الطالبين ١٣٧/١ والمجموع ٣٥١/٢ وقليوبي وعميرة ١٠١/١ وفتح الجواد ٩١/١.

٤) المحلى لابن حزم ٢٩٦/٢.

٥) انظر الكافي لابن قدامة ٨٤/١ والإنصاف ٣٨٢/١.

٦) فقه الإمام أبي ثور ص ١٦٤.

٧) انظر المصنف لعبد الرزاق ج ١ ص ٣١٠ والبيهقي في سننه الكبرى ٣٢٩/١ والدارمي ج ١ ص ٢٠٦ وانظر فتح الباري ج ١ ص ٤٢٩ وبداية المجتهد ج ١ ص ٦٣.

٨) انظر الكافي لابن قدامة ٨٤/١ والمغني ٣٣٩/١ والمحرر ٢٧/١ وفتاوى ابن تيمية ١٧٢/٣٢ والإنصاف ٣٨٢/١ ومنتهى الإرادات ٤٩/١.

٩) انظر رقم (٤٣١).

١٠) بداية المجتهد ٦٣/١.

١ - *قوله تعالى* ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾ [١] .

ففي هذه الآية دلالة على منع وطء الحائض معللاً بالأذى وأمر باعتزالهن عقيبه مذكور: بفاء التعقيب، ولأن الحكم إذا ذكر مع وصف يقتضيه، ويصلح له علل به، والأذى يصلح أن يكون علة، فيعلل به، وهو موجود في المستحاضة فيثبت التحريم في حقها [٢] .

واعترض على هذا الاستدلال بما يلي:

١ - أن الآية نصت على منع الجماع أثناء الحيض، ودلت سنة الرسول ﷺ على منع الحائض من الصلاة، والصيام مما يدل على أن حكم اللَّه وحكم رسوله إباحة جماعها إذا أبيح لها أداء الصلاة والصيام [٣] .

وأجيب عن هذا: بأن إباحة الصلاة والصوم رخصة لمكان تأكيد وجوبهما وهذا الترخيص لا يشمل الوطء [٤] .

قلت: ومسألة عدم شمول ذلك للوطء فيه نزاع بين العلماء، إذ يرى البعض أنه له حكمهما [٥] .

ب - أن الحائض لا تطهر أيام حيضها ولا تحل لها الصلاة كما لا يصح جماعها وإن اغتسلت، فالاغتسال لا يجعلها طاهرة، بخلاف المستحاضة فإذا اغتسلت تطهرت، وإن كان الدم بها جاريًا، مما يدل على الفرق بين الدمين، فأحدهما تكون

---

١) سورة البقرة /٢٢٢. الكافي لابن قدامة ٨٤/١ والمغني ٣٣٩/١ والمحرر ٢٧/١.

٢) انظر المغني لابن قدامة ٣٣٩/١ والأم للشافعي ٨٠/١.

٣) الأم للشافعي ٨٠/١.

٤) بداية المجتهد ٦٣/١.

٥) انظر الكفاية شرح الهداية مع فتح القدير ١٥٧/١.

به حائضًا يحرم عليها الصلاة، وفي الآخر تكون طاهرًا يحرم عليها ترك الصلاة، مما يدل على أن أذى المحيض غير أذى الاستحاضة [1]

.

قلت: وهذا له وجه لكنه ما دام يصدق عليه أذى فالأولى الامتناع أثناء سيلانه.

ج – لا يصح القياس على الحيض، لأن المستحاضة لها حكم الطاهرات في غير محل النزاع فوجب إلحاقه بنظائره لا بالحيض الذي لا يشاركه في شيء [2] .

قلت: ولذا الأولى أن لا نقول بالحرمة المطلقة، أو الإباحة المطلقة بل على التفصيل في ذلك كما سيأتي.

٢ – ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: « المستحاضة لا يغشاها زوجها [3] » ففي هذا دلالة على نفي غشيان المستحاضة. والنفي يقتضي التحريم.

واستدل جمهور العلماء بما يلي:

١ – *قوله تعالى* : ﴿ فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [4] .

ففي هذه الآية أمر بالاعتزال أثناء الحيض، وإباحتهن بعد الطهر والتطهر، وقد دلت السنة على أن المستحاضة تصلي، فدل ذلك على أن لزوج المستحاضة إصابتها، لأن الأمر باعتزالهن وهن غير طواهر، وأباح أن يؤتين وهن طواهر [5] .

---

١) الأم للشافعي ٨٠/١.

٢) المجموع ٣٥١/٢.

٣) رواه الخلال بسنده المغني ٣٣٩/١ والبيهقي في كتاب الحيض باب صلاة المستحاضة والإباحة لزوجها أن يأتيها / السنن الكبرى ٣٢٩/١.

٤) سورة البقرة /٢٢٢.

٥) الأم للشافعي ٧٦/١ والمجموع ٣٥١/٢.

٢ – عن عكرمة عن حمنة بنت جحش: أنها كانت مستحاضة وكان زوجها يجامعها [١] ففي هذا دلالة على إباحة مجامعة المستحاضة.

٣ – عن عكرمة قال: كانت أم حبيبة تستحاض فكان زوجها يغشاها [٢] ففي هذين الحديثين إشارة إلى جواز وطء المستحاضة إذ كانت أم حبيبة تحت عبد الرحمن بن عوف، وحمنة تحت طلحة بن عبيد اللّه، وهما من الصحابة وقد فعلا ذلك في زمن الوحي، ولم يترل في منعه تشريع فيستدل به على جواز وطء المستحاضة [٣] .

ونوقش هذان الحديثان بأن في سماع عكرمة من أم حبيبة، وحمنة نظر، وليس فيهما ما يدل على سماعه منهما [٤] .

ثم إن في حديث أم حبيبة معلى بن منصور، وهو مختلف فيه والأكثرون وثقوه ومنهم من ضعفه لأنه ينظر في الرأي حكى أبو طالب عن أحمد أنه قال: ما كتبت عنه، وكان يحدث بما وافق الرأي، وكان يخطئ [٥] .

وقال ابن حجر عن حديث أم حبيبة: "وهذا حديث صحيح إن كان عكرمة سمعه منها" [٦] .

---

١) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب في المستحاضة يغشاها زوجها ورواه البيهقي في كتاب الحيض باب صلاة المستحاضة والإباحة لزوجها أن يأتيها السنن الكبرى ٣٢٩/١ وسنده حسن الأم للشافعي ٨٠/١. الأم للشافعي ٨٠/١.

٢) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب المستحاضة يغشاها زوجها عون المعبود ٥٠٠/١. انظر المغني لابن قدامة ٣٣٩/١.

٣) انظر المرجع السابق وانظر عون المعبود ٥٠١/١.

٤) انظر عون المعبود ٥٠١/١.

٥) انظر عون المعبود ٥٠٠/١.

٦) فتح الباري شرح صحيح البخاري ٤٢٩/١.

٤ – عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قالت: « جَاءَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ أُسْتَحَاضُ فَلاَ أَطْهُرُ أَفَأَدَعُ الصَّلاَةَ ؟ قَالَ: " لاَ إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ اجْتَنِبِي الصَّلاَةَ أَيَّامَ مَحِيضِكِ، ثُمَّ اغْتَسِلِي وَتَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلاَةٍ وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ » [1] " [2] .

فإذا عرف حكم الصلاة بقوله توضئي وصلي وإن قطر الدم على الحصير فإن حكم الوطء يثبت من باب أوْلى إذ الإجماع منعقد على أن دم الرحم يمنع الصوم، والصلاة، والوطء. ودم العرق لا يمنع واحدًا منها فلما لم يمنع هذا الدم الصلاة لم يمنع الوطء [3] .

٥ – عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: المستحاضة تغتسل وتصلي ولو ساعة ويأتيها زوجها إذا صلت، الصلاة أعظم [4] .

وفي رواية عنه قال: «لا بأس أن يجامعها زوجها» لعبد الرزاق في كتاب الحيض باب المستحاضة هل يصيبها زوجها المصنف ٣١٠/١.

---

١) رواه ابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها باب ما جاء في المستحاضة حديث رقم ٦٢٤، ورواه أيضًا أبو داود في سنديهما حبيب بن أبي ثابت عن عروة عن عائشة وفسره ابن ماجه بأنه عروة بن الزبير وقال أبو داود ضعف يحيى هذا الحديث. وقال ابن المديني حبيب بن أبي ثابت لم ير عروة بن الزبير وذكر أبو القاسم بن عساكر هذا الحديث في ترجمة عروة المزني عن عائشة ولم يذكره في ترجمة عروة بن الزبير عنها وهو في البخاري من حديث معاوية عن هشام عن عروة عن أبيه وليس فيه زيادة وإن قطر الدم على الحصير / فتح القدير لابن الهمام ١٥٦/١.

٢) فتح القدير لابن الهمام ١٥٦/١.

٣) الكفاية شرح الهداية مع فتح القدير ١٥٧/١.

٤) رواه البخاري معلقًا في كتاب الحيض باب إذا رأت المستحاضة الطهر فتح الباري ٤٢٨/١ ووصله ابن أبي شيبة والدارمي من طريق أنس بن سيرين عن ابن عباس فتح الباري ٤٢٩/١ ورواه النسائي معلقًا في كتاب الحيض باب إذا رأت المستحاضة الطهر سنن النسائي ٢٠٥/٣. المجموع ٣٥١/٢.

٦ – أن المستحاضة كالطاهر في الصلاة، والصوم، والاعتكاف، والقراءة، وغيرها فكذا الوطء.

٧ – أنه دم عرق لا يمنع الوطء كالناسور [1] .

الترجيح:

من خلال ما سبق يدرك الفرق بين الحيض، والاستحاضة، وأن المصدر في كل منهما مختلف، وبعد الاطلاع على أدلة كل فريق، وما تبع بعضها من مناقشة، فإنني أرى في ذلك رأيًا وسطًا بين القائلين بالحرمة، وبين القائلين في الجواز فبعض من يقول بالجواز بالغ في قوله فأجاز الوطء، وإن لزم منه التلويث [2] أو كان الدم جاريًا [3] .

ولذا فإنني أرجح الحرمة أثناء جريان الدم، وإذا انقطع لفترة من الفترات فإنها تغسل فرجها، ولزوجها مباشرتها حتى وإن كانت عودة الدم غالبة في زمن لاحق.

ودرجات الحرمة متفاوتة، فحرمة الإشراك بالله ليست كحرمة الزنا، وحرمة الزنا ليست كحرمة جماع المرأة أثناء الحيض، وحرمة جماع المرأة أثناء الحيض ليست كحرمة جماع المرأة المستحاضة، أثناء جريان الدم خاصة وإن أذى الحيض أكثر ضررًا من أذى الاستحاضة، ففي الحيض تتعطل الإفرازات الحمضية أما في الاستحاضة فهي موجودة وبالتالي تساعد في القضاء على أي ضرر قد يتولد من المجامعة.

سبب الترجيح ما يلي:

١ – إن دم الاستحاضة يختلف عن دم الحيض إذ إن دم الحيض مصدره جدار الرحم أما مصادر دم الاستحاضة فهو غير ذلك وبالتالي لا ينبغي أن يقال بالحرمة المطلقة.

---

١) المجموع ٣٥١/٢.

٢) انظر حاشية ابن عابدين ٢٩٨/١.

٣) انظر فقه الإمام أبي ثور ص ١٦٤.

٢ – أن بعض الأسباب قد تكون ضارة على الزوجة ولذلك فليس من المناسب أن نقول بالإباحة المطلقة.

٣ – أن بعض الأسباب – كالقرحة في عنق الرحم أو خروج دم يسير بعد أخذ مسحة من عنق الرحم، أو بعد كشف الطبيبة – لا تؤثر ولا تجلب ضررًا على المرأة، أو الرجل أثناء الجماع، أو بعده، ولذا فمن الأولى ألا نقول بالحرمة المطلقة.

٤ – أن في الجماع أثناء جريان الدم تلويث، وقد يكون الدم مصاحبًا برائحة عفنة تدعو إلى نفور الزوج من زوجته، وكراهيته لها، ولذا فليس من المناسب أن نقول بالإباحة المطلقة، خاصة وأن العلماء أوجبوا على الحائض غسل فرجها قبل الجماع لمن قدرت عليه، والاستحاضة في ذلك لها هذا المعنى [1] .

٥ – يجب على المرأة أن تتزين لزوجها، وتستشرف له، وقد رغب الإسلام في ذلك وبين أهميته في حديث جابر رضي الله عنه « إِذَا دَخَلْتَ لَيْلاً فَلاَ تَدْخُلْ عَلَى أَهْلِكَ حَتَّى تَسْتَحِدَّ الْمُغِيبَةُ وَتَمْتَشِطَ الشَّعِثَةُ » [2] ". فالرسول ﷺ وجه جابرًا بعدم الدخول ليلاً حتى تستحد المغيبة وتمتشط الشعثة وذلك حتى لا تستقذر نفسه أمرًا فقد لا يكون في أصله مكروهًا كما في الاستحداد والامتشاط لأصحاب الهيئات الشعث والمرأة المستحاضة أثناء جريان الدم قد تكون من أصحاب الهيئات الشعث مما يدل على ألا نقول بالإباحة المطلقة.

٦ – لا يوجد للاستحاضة زمن محدد، فالمدة قد تقصر وقد تطول، والقول بالحرمة المطلقة فيه مشقة على الزوج، وحرمان للمرأة.

مسألة:

عند من يقول بتحريم وطء المستحاضة لا يوجب عليها بعد انقطاع الدم غسل،

---

١) انظر المجموع ٣٤٩/٢.

٢) رواه البخاري في كتاب النكاح باب طلب الولد فتح الباري شرح صحيح البخاري ٣٤١/٩ ومسلم في كتاب النكاح باب / استحباب نكاح البكر / صحيح مسلم بشرح النووي ٥٤/١٠ وفي كتاب الإمارة باب كراهة الطروق وهو الدخول ليلاً لمن ورد من سفر / صحيح مسلم بشرح النووي ٧١/١٣.

لأن الغسل ليس بواجب عليها أشبه بسلس البول [1] .

كما أنه لا يترتب على وطئها أثناء الاستحاضة كفارة، لأن وجوب الكفارة من الشرع، ولم يرد بإيجابها في حقها، ولا هي في معنى الحائض لما بينهما من الاختلاف [2] .

---

١) المغني لابن قدامة ٣٣٩/١.

٢) المرجع السابق والإنصاف ٢٨٢/١.

الخاتمة : نتائج البحث

تحدثت في بداية هذا البحث عن تعريف الحيض، ثم بينت أن أصل الحيض ينشأ من تكون خلايا دم حمراء، وبيضاء، وخلايا مخاطية، وبكتيريا، وانزيميا، وهرمونات معينة، ومخثرات للدم على شكل جدار يلتصق بجدار الرحم الأساسي، ويسمى بالجدار الوظيفي، ليلتصق به الجنين، ويتغذى منه، وحينما لا يحصل حمل ينهار هذا الجدار ويحصل حيض، وهكذا يتكرر في كل دورة شهرية، بناء، ثم انهيار، إلى أن يحصل حمل.

بعد ذلك بينت أقوال العلماء في السن الذي يمكن للمرأة أن تحيض فيه، وأن الحيض ممكن لبنت تسع سنين، لا ما دون ذلك.

وأظهرت أقوال العلماء في سن الإياس، وأن مدارها على العرف، والواقع وهو يختلف باختلاف أحوال النساء، ومدى قابلية أجسامهن للحمل، ويختلف باختلاف الحياة الاجتماعية، والنفسية، بل، واختلاف الظروف المناخية.

والإحصائيات الغربية تظهر أن الحمل ينقطع فيما بين سن ٤٥ – ٥٥ سنة، تسبقه تغيرات لدى المرأة، كتقليل تدريجي في عدد أيام الدورة الشهرية، وكمية دم الحيض.

وبينت أن أقل مدة للحيض دفعة واحدة، وبذلك يكفي لأن تسمى المرأة حائضًا، وأن غالب الحيض ما بين خمسة أيام، إلى ستة، وأكثره خمسة عشر يومًا، وبينت كذلك سبب طول وقصر مدة الحمل، وأن ذلك يعود إلى كثافة جدار الرحم الوظيفي، أو لوجود خلل في الهرمونات الخاصة بذلك. وتناولت في هذا البحث حكم مباشرة الحائض، واتفاق العلماء على حرمة المجامعة في الفرج، وأن فاعله يستحق الإثم، وعليه الكفارة، ويكفر مستحله على التفصيل الوارد في ذلك ثم بينت حكم وطء الحائض في الفرج للضرورة عند العلماء. ورجحت في ذلك عدم الحل، وإن وجدت الضرورة، وعللت ذلك بعدة تعليلات، ثم تليت ذلك بحكم المباشرة في غير الفرج

وأن المباشرة فيما فوق السرة ودون الركبة حلال بالإجماع، وأن الخلاف يجري فيما بينهما، وبعد دراسة الآراء الواردة في ذلك خلصت إلى ترجيح حل مباشرة الحائض فيما بين السرة والركبة، عدا الفرج، وأن للمرأة أن تمس بجميع أجزاء بدنها عدا الفرج، جميع أجزاء الرجل، ثم استعرضت آراء العلماء في مدى حل وطء الحائض قبل الغسل، وأن الراجح في ذلك عدم حل الوطء قبل الغسل، مهما كانت مدة الحيض، إلا عند عدم وجود الماء فيكفي التيمم بعد غسل الفرج، وإن لم يوجد ماء لغسل الفرج، فعلى الزوج الانتظار لمدة يومين على أقل تقدير، لتأتي الإفرازات الحمضية من عنق الرحم، أو المهبل، لتهيئ وضعًا يمنع من تكاثر البكتريا الضارة.

وفي نهاية أحكام الحيض بينت أن الدم الخارج من الحامل لا يعد حيضًا، إنما هو دم استحاضة، لا يمنع من الصلاة، والصيام، والوطء، على التفصيل الوارد في وطء المستحاضة.

وفي النفاس بينت تعريفه، وأصل منبعه، وأنه كما سبق الإشارة إليه في أصل منبع دم الحيض، إلا أنه بكثافة أكبر، ولذا تطول مدته أكثر من مدة الحيض، وبينت اتفاق العلماء بأن ليس لأقل النفاس حد، فما وجدته عقب الولادة فهو دم نفاس وإن قل.

أما أقصى مدة له ففيها أقوال، أخذت منها أن غايته أربعون يومًا.

وفيما يتعلق بأحكامه فقد اتفق العلماء على أن له أحكام الحيض، إلا أن الإمام أحمد يرى عدم الجماع في الأربعين وإن طهرت، حتى تمضي المدة، وبينت أن ذلك من باب الاحتياط، وإلا لا يوجد بعد تطهرها ما يمنع من جماعها، خاصة بعد انقطاع الدم، ولا سيما أن الحنابلة لم يشترطوا ذلك في دم الحيض، وبمجرد انقطاع دم النفاس لا يوجد إفرازات ضارة تمنع من المجامعة، بل، العكس صحيح تبدأ الإفرازات الحمضية المانعة لتواجد البكتريا مما يدل على حل الجماع بعد انقطاع دم النفاس، والاغتسال بالماء، ولو لم تكتمل المدة المحددة بأربعين يومًا.

وفي نهاية بحث النفاس أظهرت أن الدم الذي يسبق الولادة لا يعد نفاسًا، وإنما المعتد به هو الدم النازل بعد الولادة، وفي الاستحاضة بدأت بتعريفها، وبيان

أصلها، ومصادرها، وحكم مباشرة المستحاضة، وأن للعلماء في ذلك قولين أحدهما الجواز، والآخر المنع، وأخذت منهما رأيًا وسطًا، فالحرمة أثناء جريان الدم، وبعد انقطاعه لفترة من الفترات فعليها غسل فرجها، ولزوجها مجامعتها، وبينت سبب هذا الاختيار، وفي الأخير بينت أن من يقول بالتحريم لا يوجب عليها غسلاً بانقطاع دم الاستحاضة كما أنه لا كفارة عليه فيما لو وطء.

وبهذا أكون قد أنهيت ما رمت إنهاءه، ولعلي وفقت لإتمامه، حسب ما ظهر لي من أقوال العلماء، وأدلتهم، وما تلا ذلك من مناقشة، وترجيح، فأحمد اللّه على ما أنعم به علي من خير، وفضل، وأتوجه إليه تعالى أن يرفع عثرتي، إن زل قلمي بما ظننت أنه الحق، فما كنت أقصد إلا الخير، والرشاد، وصلى اللّه وسلم على سيدنا محمد، وآله، وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كشاف المراجع

(أ) القرآن الكريم وعلومه

١ – القرآن الكريم.

٢ – تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب للإمام محمد الرازي – طبع دار الفكر – الطبعة الأولى سنة ١٤٠١ هـ.

(ب) أصول الفقه

٣ – إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول. تأليف محمد بن علي الشوكاني – الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى الحلبي.

٤ – أصول الفقه الإسلامي، للدكتور وهبه الزحيلي – الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ هـ طبع دار الفكر.

(جـ) كتب الحديث وعلومه

٥ – إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩ هـ – الناشر المكتب الإسلامي.

٦ – تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج لابن الملقن، تحقيق عبد اللّه بن سعاف اللحياني – طبع دار حراء للنشر والتوزيع.

٧ – تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر العسقلاني، طبع دار المعرفة – بيروت.

٨ – الجامع الصحيح أو سنن الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة طبع دار إحياء التراث العربي – بيروت – تحقيق أحمد شاكر.

٩ – سنن الدارقطني الإمام علي بن عمر الدارقطني، تصحيح السيد عبد اللّه هاشم المدني، طبع دار المحاسن للطباعة – القاهرة.

١٠ – سنن الدارمي الإمام أبو محمد عبد اللّٰه الدارمي، نشر دار إِحياء السنة النبوية، توزيع دار الباز للنشر والتوزيع – مكة المكرمة.

١١ – السنن الكبرى للبيهقي. لإمام المحدثين الحافظ الجليل أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي. وفي ذيله الجوهر النقي لابن التركماني، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٤ هـــ.

١٢ – سنن ابن ماجه للحافظ أبي عبد اللّٰه محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبع دار إِحياء التراث العربي سنة ١٣٩٥ هـــ.

وسنن ابن ماجه تحقيق الألباني، الناشر مكتب التربية العربي لدول الخليج – الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٨ هـــ.

١٣ – صحيح البخاري لأبي عبد اللّٰه محمد بن إِسماعيل البخاري، الناشر المكتبة الإِسلامية – استانبول – تركيا، سنة ١٩٨١ هـــ.

١٤ – صحيح مسلم بشرح النووي، طبع المطبعة المصرية ومكتبتها.

١٥ – عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، طبع دار الفكر – بيروت.

١٦ – عون المعبود شرح سنن أبي داود لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادي، الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٩ هـــ، طبع دار الفكر للنشر والتوزيع.

١٧ – فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإِمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية ومكتبتها – القاهرة، سنة ١٣٨٠ هـــ.

١٨ – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٢ هـــ منشورات دار الكتاب العربي – بيروت.

١٩ – مسند الإِمام أحمد وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للمتقي الهندي، الناشر المكتب الإِسلامي – بيروت.

٢٠ – المصنف للحافظ الكبير أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمى، توزيع المكتب الإِسلامي – الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣ هـــ.

٢١ – معالم السنن للإِمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، الطبعة الثانية سنة ١٤٠١ هـــ منشورات المكتبة العلمية.

(د) كتب الفقه

الفقه الحنفي:

٢٢ – الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني، من منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية – كراتشي – باكستان، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني – طبع بمطبعة إدارة القرآن – كراتشي.

٢٣ – بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٢ هـ، الناشر دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان.

٢٤ – تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، تأليف فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، طبع دار المعرفة – بيروت – لبنان.

٢٥ – حاشية ابن عابدين لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦ هـ، طبع دار الفكر.

٢٦ – الفتاوى الهندية، تأليف الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الطبعة الثالثة ١٤٠٠ هـ طبع دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان.

٢٧ – فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، طبع دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان.

٢٨ – الكفاية شرح الهداية مع فتح القدير لابن الهمام، طبع دار إحياء التراث العربي.

٢٩ – المبسوط لشمس الدين السرخسي، الطبعة الثالثة ١٣٩٨ هـ طبع دار المعرفة – بيروت – لبنان.

٣٠ – مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تأليف المولى الفقيه المحقق عبد اللّٰه بن الشيخ محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي، طبع دار إحياء التراث العربي – بيروت، لبنان.

الفقه المالكي:

٣١ – بداية المجتهد لمحمد بن أحمد بن رشد، الطبعة الرابعة ١٣٩٥ هـ شركة مطبعة ومكتبة مصطفى الحلبي.

٢٣ – بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، للشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي، الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٢ هـ ملتزم الطبع والنشر مكتبة ومطبعة الحلبي.

٣٣ – حاشية الإمام الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل وبهامشه حاشية المدني على كنون، طبع دار الفكر عن الطبعة الأولى سنة ١٣٠٦ هـ.

٣٤ – حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للشيخ شمس الدين الشيخ محمد عرفة الدسوقي، طبع دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٣٥ – حاشية العدوي على شرح أبي الحسن للشيخ علي الصعيدي العدوي، طبع دار إحياء الكتب العربية.

٣٦ – شرح الرسالة لابن أبي زيد القيرواني للعلامة أحمد بن أحمد البرنس المعروف بزروق مع شرح العلامة قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي طبع بالمطبعة الجمالية بمصر سنة ١٣٣٢ هـ.

٣٧ – الشرح الصغير على أقرب المسالك لأحمد الدردير، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

٣٨ – القوانين الفقهية لابن جزي، الناشر عباس أحمد الباز المروة – مكة المكرمة.

٣٩ – الكافي في فقه أهل المدينة لأبي عمر يوسف بن عبد اللَّه بن محمد بن عبد البر، تحقيق الدكتور محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، الناشر مكتبة الرياض الحديثة – الرياض، الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ.

٤٠ – كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، لأبي الحسن علي بن محمد، الناشر مكتبة محمد علي صبيح.

٤١ – المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، طبع دار صادر.

٤٢ – مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لابن عبد اللّه محمد المغربي المعروف بالحطاب – الطبعة الثانية ١٣٩٨ هـــ طبع دار الفكر.

الفقه الشافعي:

٤٣ – إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، طبع دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي.

٤٤ – الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع لمحمد الشربيني الخطيب، طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية – عيسى الحلبي وشركاه.

٤٥ – الأم للإمام أبي عبد اللّه محمد بن إدريس الشافعي، طبع دار الفكر – بيروت – الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣ هـــ.

٤٦ – بجيرمي على الخطيب – حاشية الشيخ سليمان البجيرمي المسماة بتحفة الحبيب على شرح الخطيب – الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٠ هـــ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي.

٤٧ – التنبيه في الفقه على مذهب الإمام الشافعي. تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروزآبادي، الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٠ هـــ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر.

٤٨ – حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب للشيخ عبد اللّه بن حجازي الشرقاوي، طبع دار المعرفة.

٤٩ – حاشية قليوبي وعميرة لشهاب الدين القليوبي والشيخ عميرة، طبع دار إحياء الكتب العربية لعيسى الحلبي.

٥٠ – حواشي الشرواني والعبادي، للشيخ عبد الحميد الشرواني والشيخ أحمد بن قاسم العبادي، طبع دار الفكر.

٥١ – روضة الطالبين وعمدة المفتين للإمام النووي، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـــ الناشر المكتب الإسلامي.

٥٢ – الفتاوى الكبرى الفقهية لابن حجر الهيثمي وبهامشه فتاوى الرملي، طبع سنة ١٤٠٣ هـــ الناشر دار الباز للنشر والتوزيع المروة – مكة المكرمة.

٥٣ – فتح الجواد بشرح الإرشاد لأحمد شهاب الدين بن حجر الهيثمي، الطبعة الثانية ١٣٩١ هـــ شركة مكتبة مصطفى الحلبي.

٥٤ – فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري – الطبعة الأخيرة سنة ١٣٦٧ هـــ.

٥٥ – المجموع شرح المهذب للإمام أبي زكريا محيي الدين ابن شرف النووي، حققه وعلق عليه محمد نجيب المطيعي، توزيع المكتبة العالمية بالفجالة بمصر.

٥٦ – مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج – للشيخ محمد الشربيني الخطيب – الناشر دار إحياء التراث العربي.

٧٥ – نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لمحمد بن أبي العباس الرملي شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي الطبعة الأخيرة سنة ١٣٨٦ هـــ.

الفقه الحنبلي:

٥٨ – الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للشيخ علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، صححه وحققه محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤ هـــ.

٥٩ – الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، الناشر المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة سنة ١٤٠٥ هـــ.

٦٠ – كشف القناع عن متن الإقناع للشيخ منصور البهوتي، راجعه وعلق عليه هلال مصيلحي، الناشر مكتبة النصر الحديثة الرياض.

٦١ – مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وساعده ابنه محمد، الطبعة الأولى والطبعة المصورة عنها سنة ١٣٩٨ هـــ.

٦٢ – المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تأليف الشيخ مجد الدين أبي البركات، طبع مكتبة المعارف بالرياض.

٦٣ – مسائل الإِمام أحمد بن حنبل، تحقيق زهير الشاويش، الناشر المكتب الإِسلامي طبع سنة ١٤٠٠ هـــ.

٦٤ – المقنع في فقه إِمام السنة أحمد بن حنبل، لموفق الدين أبي قدامة المقدسي مع حاشية بخط الشيخ سليمان ابن الشيخ عبد اللّٰه ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب – الطبعة الثانية.

٦٥ – المغني لأبي محمد عبد اللّٰه بن أحمد بن قدامة، الناشر مكتبة الجمهورية العربية ومكتبة الرياض الحديثة.

٦٦ – منتهى الإِيرادات لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي، الشهير بابن النجار تحقيق عبد الغني عبد الخالق، طبع عالم الكتب.

الفقه الظاهري:

٦٧ – فقه الإِمام أبي ثور إِبراهيم بن خالد بن أبي اليماني البغدادي، تأليف سعدي حسين علي جبر، الناشر دار الفرقان ومؤسسة الرسالة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣ هـــ.

٦٨ – المحلى لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الناشر مكتبة الجمهورية العربية طبع سنة ١٣٨٩ هـــ.

هـــ – كتب اللغة

٦٩ – لسان العرب للإِمام أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، طبع دار صادر – بيروت – لبنان.

و – كتب الطب

٧٠ - Current Obstetrics and Gynecology Diagnosis and Treatment, ١٩٨٠ Edition. Ralph C. Benson.

٧١- Williams Obstetrics, Seventeenth Edition. ١٩٨٥ Pritchand Macdonold and Gant.

٧٢ - Principles of Gynecology, Fourth Edition, ,١٩٧٥ N. Jeffcoalt.

٧٣ - Current Obstetrics and Gyneology٣ rd Edition, ١٩٧٥ Ralph C. Benson.

٧٤ - Integrated Obstetrics and Gynecology, Second Edition, ,١٩٧٦ C. J. Dewhurst.



القوة الشرائية للنقود
دراسة بين الفكر والاقتصاد الوضعي
والفقه والاقتصاد الإِسلامي

للدكتور

سيد شوربجي عبد المولى

الأستاذ المشارك في قسم الاقتصاد

كلية الشريعة وأصول الدين بالجنوب

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

مقدمة

اقتصر دور التحليل النقدي على دراسة ماهية النقود ووظائفها وأشخاص النظرية النقدية والتوازن النقدي وتبع ذلك أفكار تعمل على تعميم دور النقود في النشاط الاقتصادي وتربط الظواهر النقدية بالظواهر الحقيقية وبصفة خاصة ظواهر الإِنتاج وتوزيعه والتنمية والرفاهية، أي تحديد فاعلية النقود والجهاز المصرفي كعناصر مؤثرة ومباشرة بالنشاط الاقتصادي.

ويتناول هذا البحث بالتحليل العلاقة بين النشاط النقدي والنشاط الاقتصادي الحقيقي من خلال حركة التيارات السلعية ومدى ارتباطها بحركة التيارات النقدية في مرحلة المبادلة والتداول والتركيز على قيمة النقود (القوة الشرائية للنقود) والأسعار والتضخم من خلال دراسة مقارنة بين الفكر الاقتصادي الوضعي والفقه الاقتصادي الإِسلامي.

ومن الموضوعات التي لقيت اهتمامًا كبيرًا في الفقه الاقتصادي الإِسلامي موضوع التغير في قيمة النقود وما ينجم عنها من آثار تتعلق بالربا (الفائدة)، فلم يحظ موضوع اقتصادي بكثير من الجدل والنقاش مثلما حظي به موضوع الفائدة ومشروعيتها منذ أقدم العصور فالربا والفائدة مترادفان في أفكار القدامى منذ عصر اليونان.

يقول الغزالي (وكل من عامل معاملة الربا "الفوائد" على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم، لأنهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما، إذا لا غرض في عينهما، فإذا اتجر في عينهما فقد اتخذهما مقصودًا على خلاف الحكمة، إذ طلب النقد لغير ما وضع له ظلم، فأما من معه نقد فلو جاز له أن يبيعه بالنقد فيتخذ التعامل على

النقد غاية عمله فيبقى النقد مقيدًا عنده ويترل مترلة المكنوز فلا معنى لبيع النقد بالنقد إلا اتخاذ النقد مقصودًا للادخار وهو ظلم [1] .

هيكل البحث: يتناول البحث بالدراسة والمقارنة الموضوعات التالية:

المبحث الأول: طبيعة النقود ووظائفها في الفقه الاقتصادي الإِسلامي.

المبحث الثاني: قيمة النقود (القوة الشرائية للنقود).

المبحث الثالث: العوامل التي تعوق أداء النقود لوظائفها.

المبحث الرابع: السياسات التي يمكن أن تحقق الاستقرار النسبي في قيمة النقود.

* خلاصة الدراسة والمراجع.

١) الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص ٢٢٣.

المبحث الأول

طبيعة النقود ووظائفها في الفقه الاقتصادي الإسلامي:

لقد أدرك المسلمون الأوائل أهمية النقود في تنشيط المبادلات التجارية وتسهيلها ودفع عجلة النمو إضافة إلى كونها أداة صالحة للادخار وتحديد الأثمان فيروى « عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَعْمَلَ رَجُلاً عَلَى خَيْبَرَ فَجَاءَهُ بِتَمْرٍ جَنِيبٍ فَقَالَ: أَكُلُّ تَمْرِ خَيْبَرَ هَكَذَا ؟ قَالَ: لاَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلاَثِ، فَقَالَ: لاَ تَفْعَلْ، بِعِ الْجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيبًا » [1] ويدلنا هذا الحديث على أن المقايضة التي تمت بين نوعين من التمر مفاضلة غير جائزة ولكن استخدام النقود في إتمام هذه العملية جائز حيث تعتبر الدراهم والدنانير أثمانًا للمبيعات والثمن هو المعيار الذي يعرف به تقويم الأموال، وتتضمن الدراسة في هذا المبحث طبيعة النقود ووظائفها في الفقه الاقتصادي الإسلامي حيث نناقش أفكار وآراء بعض فقهاء المسلمين في هذا الموضوع بالمقارنة بالفكر الاقتصادي المعاصر.

يقول ابن القيم – *رحمه الله* – الشارع حرم ربا الفضل في ستة أعيان، اثنان فيهما الذهب والفضة ويرجح أن العلة فيهما كونهما أثمانًا للمبيعات فيجب أن يكونا ثابتين لا يرتفعان ولا ينخفضان، بهما تقوم الأشياء ولا يقومان بغيرهما ولا يجوز أن يكونا محلا للمتاجرة عليهما سواء كان تبرا أو عينا لأنهما لا يقصدان لأعيانهما ولا لأجل الصنعة التي فيهما، بل القصد بهما التوصل إلى السلع، فإذا صار في أنفسهما سلعًا تقصد لأعيانهما فسد أمر الناس [2] .

---

١) د. رفيق المصري، الإسلام والنقود، بحث مقدم للمركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة. ١٤٠١ هـ.

٢) ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٢، ص ١٥٦.

ويشدد الغزالي على أهمية النقود في عملية التبادل ويقول (من نعم اللَّه تعالى خلق الدراهم والدنانير وبهما قوام الدنيا، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث إن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته وقد يعجز عما يحتاج إليه ويملك ما يستغني عنه. فخلق اللّه تعالى الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال حيث تقدر الأموال بهما، فيقال إذن خلقهما اللّه تعالى لتتداولهما الأيدي ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل ولخدمة أخرى هي التوصيل بهما، عزيزان في أنفسهما ولا غرض في أعيانهما ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة فإن من ملكها فإنه ملك كل شيء ومن كنزهما فقد ظلمهما وأبطل الحكمة فيهما وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه بسببه لأنه إذا كنز فقد ضيع الحكم ولا يحصل الغرض المقصود به، وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة ولا لعمرو إذ لا غَرَضَ للآحاد في أعيانهما، فإنهما حجران وإنما خلقا لتتداولهما الأيدي فيكونا حاكمين بين الناس وعلاقة معرفة للمقادير مقومة للمراتب [1] .

ويقول ابن خلدون في وظائف النقود (إن اللّه تعالى خلق المعدنين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب وإن اقتني سواهما في بعض الأحيان فإنما هو بقصد تحصيلها بما يقع في غيرها من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل فهي أصل المكاسب والقنية والذخيرة [2] .

وبتحليل الآراء السابقة في وظائف النقود نخلص إلى ما يلي: يقول ابن القيم (إن الدراهم والدنانير أثمان للمبيعات والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال ومن ثم يجب أن يكون الثمن محددًا مضبوطًا لا يرتفع ولا ينخفض. وهذا يعني أن فقيهنا – ابن القيم – يركز على ضرورة أن تتمتع قيمة النقود بالثبات. إذ لو ارتفع ثمن النقود وانخفض كالسلع لم يكن هناك ثمن تعتبر به

---

١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤ ص ٩.

٢) ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط ٥، ١٩٨٤ م، ص ٣٨١.

المبيعات، فالأثمان لا تقصد لعينها بل يقصد حصول الأفراد على السلع والخدمات وليس من أجل المنفعة التي فيهما.

ويشدد ابن القيم على ضرورة عدم استخدام النقود (الدراهم والدنانير) سلعًا تقصد لأعيانها، فعندما تتحول النقود إلى سلع تعد للربح سيعم الضرر ويحصل الظلم ويفسد أمر الناس، كما ركز على ألا تكون النقود محلا للمتاجرة أيا كان شكل هذه النقود تبرا أو عينا، يقول (ويمنع على المحتسب من جعل النقود متجرًا فإنه بذلك يدخل على الناس من الفساد ما لا يعلمه إلا اللّٰه بل الواجب أن تكون النقود رؤوس أموال يتجر بها ولا يتجر فيها) [1] .

أما الغزالي فيرى أن النقود تختلف عن السلع من حيث المنفعة ومن حيث المقدرة الشرائية، فالنقود لا منفعة لها في عينها مخالفة بذلك السلع المختلفة، ويقول في هذا الصدد (ومن ملكها كأنه ملك كل شيء) وهذا يعني أن النقود تتسم بقوة شرائية عامة على عكس السلع التي لا تتمتع بذلك. ويؤكد الغزالي ويقول (كل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم لأنهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما إذ لا غرض في أعيانهما) [2] وبين أن للنقود وظيفة أساسية – مقياس للقيم – ويربط بين عدم الاعتراف للنقود بقيمتها الذاتية وبين التأكيد بأنها تستخدم فقط لقياس القيم ويقول (خلق اللّٰه تعالى الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال حتى تقدر الأموال بهما ويطابق هذا رأي ابن القيم في أن النقود تستخدم بوصفها مقياسًا للقيم، ويرى الغزالي ضرورة استخدام النقود في أوجه الاستثمار المختلفة دون اكتنازها حيث يقول (ومن كنزهما فقد ظلمهما وأبطل الحكمة فيهما وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه بسببه لأنه إذا كنز فقد ضيع الحكم ولا يحصل الغرض المقصود به).

وشملت آراء ابن خلدون وظائف ثلاث للنقود، الأولى استخدامها مقياسًا

---

١) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ٢٨١.

٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤ ص ٨٩.

للأثمان (وظيفة الثمنية) حسب ما ورد في قوله (إن الذهب والفضة قيمة لكل متمول)، أما الوظيفة الثانية فتستخدم النقود كأداة للادخار لقوله (وهما الذخيرة) على العكس من الغزالي الذي لا يعطي للنقود صفة المحافظة على الثروات أو ادخار القوة الشرائية والتي يعترف بها ابن خلدون، ويربط الغزالي بين عدم الاعتراف بالقيمة الذاتية للنقود وبين التأكيد بأنها غير مرغوبة لذاتها بل لكونها مقياسًا للقيم وهذه هي وظيفتها، والوظيفة الثالثة اعتبار النقود وسيلة (وسيطا) للتبادل والاقتناء، يقول ابن خلدون في هذا الشأن (هما القنية لأهل العالم في الغالب وهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة.

وحالما يتفق الأفراد على قيمة معينة للنقود يقبلونها قبولاً عامًا فإنهم يكونون قد وقفوا عندها وسموها إمامًا وعيارًا يعتبرون به نقودهم وينتقدونه لمماثلته فإن نقص عن ذلك كان زيفًا) [١] ويرجع استخدام النقود (الذهب والفضة) مخزنًا للقيمة لما يتمتع بهما هذان المعدنان الرئيسيان من ثبات قيمتهما حيث لا تتقلب – القيمة – مع تقلبات الأسواق.

ويوضح ابن خلدون وظائف النقود الدولية بوصفها وسيلة للتعامل حين قال (إن الأموال من الذهب أو الفضة والجواهر والأمتعة وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متناقل وربما انتقل من قطر إلى قطر ومن دولة إلى أخرى بحسب أغراضه والعمران الذي يستدعى له، فإن نقص المال في المغرب وأفريقيا لم ينقص ببلاد الصقالبة والإفرنج وإن نقص في مصر والشام فلم ينقص في الهند والصين) [٢] .

وهكذا يشير ابن خلدون إلى أن النقود وسيلة للتداول على المستوى العالمي مثلما هي وسيلة للتداول على المستوى الداخلي ويؤكد أن كمية النقود المتداولة في بلد ما لا يمكن أن تتجاوز حاجة المجتمع إليها، كما أن الطلب على النقود ينصرف أساسًا إلى دافع المعاملات لا لاختزانها ولا لاستخدامها في إحداث

١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٣٨١، ص ٢٦١.

٢) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٣٨٨.

التلاعب في أسعار السلع مما يعني وجود قدر كبير من التوازن بين الكمية المعروضة والمطلوبة من النقود.

ويقول السرخسي [١] في وظائف النقود (الذهب والفضة خلقا جوهرين للأثمان لمنفعة التقلب والتصرف) ويضيف ابن قدامة [٢] .

إلى وظائف النقود (والأثمان هي الذهب والفضة وهي قيم الأموال ورأس مال التجارات وبها تحصل المضاربة والشركة وهي مخلوقة لذلك فكانت بأصلها وخلقتها كمال التجارة المعد لها) ويتفق رأي النيسابوري [٣] مع رأي الغزالي في قوله (وإنما كان الذهب والفضة محبوبين لأنهما جعلا أثمان جميع الأشياء، فمالكهما كالمالك لجميع الأشياء.

مما سبق نخلص إلى الوظائف الأساسية التالية للنقود:

١ – النقود وسيط للمبادلة، أي استخدامها أثمانا للمبيعات وبمعنى آخر هي وسيلة للمثمنات ووسيط لمبادلة المبيعات ووسيلة للحصول عليها.

٢ – النقود مقياس أو معيار للأثمان ووحدة للحساب ومقياس تقوم به الأموال وتعرف بها ماليتها وكل ما عداها من الأموال يقوم بها ولا تقوم هي به [٤] .

٣ – النقود مخزن للقيم ووسيلة للادخار: تقوم النقود بوظيفة الادخار ما لم يكن اكتنازًا محرمًا [٥] ويمكن الاحتفاظ بها – بالنقود – لفترات زمنية مقبلة بهدف إجراء المعاملات مستقبلا.

١) السرخسي، المبسوط، ج ٢، ص ١٨٤.

٢) ابن قدامة، المغني ج ٢، ص ٦٢٥.

٣) النيسابوري، غرائب القرآن، ج٢، ص ١٦٢.

٤) يقول ابن القيم (الذهب والفضة أثمان للمبيعات فيجب أن يكونا ثابتين، بهما تقوم الأشياء ولا يقومان بغيرهما لا يجوز أن يكونا محلا للمتاجرة عليهما.

٥) إذا كان المقصود بالنقود أداة للاكتناز واعتبارها أصلاً ماليًا يثمر بنفسه منفردًا ويطلب من أجل تحقيق ذلك فإن هذه الوظيفة لا تعترف الشريعة الإسلامية بهـا، أمـا الاكتناز فالرأي أنه المال الذي لا تؤدى زكاته استنادًا إلى حديث ابن عمر (ما أدى زكاته فليس بكنز وإن كان تحت سبع أرضين) انظر د. أبو بكر متولي، اقتصاديات النقود في الفكر الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٣ هـ، ص ٤٣.

٤ – النقود أداة للمدفوعات الآجلة وتشتق هذه الوظيفة من كون النقود ثمنًا أو وسيطًا في المبادلة التي قد تتم نقدًا أو تتم مع تأجيل الثمن.

وباتفاق آراء علماء المسلمين نجد أن الخاصية الأساسية للنقود تكمن في أنها ذات قوة شرائية عامة تنال القبول العام في التعامل وعلى حد تعبير الغزالي (من ملكها فكأنه ملك كل شيء)، وتتطلب القبول العام للنقود توافر درجة كافية من الثقة في النقود ومثل هذه الثقة يمكن أن تهتز بسبب انخفاض قيمتها حيث يرتفع مستوى الأسعار.

إن كفاءة النقود في أداء وظيفتها كوسيط للتبادل تنخفض كلما انخفضت قيمة الوحدة منها وذلك من خلال ارتفاع المستوى العام للأسعار. كذلك تؤدي التقلبات في قيمة الوحدة من النقود إلى جعلها أقل كفاءة في قياس القيم الحاضرة للسلع والخدمات وربما غير صالحة على الإطلاق في حساب المدفوعات الآجلة.

إن وظيفة النقود كمستودع للثروة يتمشى عكسيًا مع التقلبات في قيمة النقود، فكلما ارتفع مستوى الأسعار في فترات متقاربة انخفضت القيمة الحقيقية لوحدة النقود بشكل ظاهر وأصبحت ميزة السيولة التي تتمتع بها النقود كأصل من الأصول غير ذات أهمية فتقل رغبة الأفراد في الاحتفاظ بثرواتهم في شكل نقدي ويتجهون إلى تكوين ثروات من الأصول الحقيقية كالسلع الإنتاجية والسلع الاستهلاكية المعمرة، والعكس صحيح، فإن ارتفاع قيمة النقود يشجع على الاحتفاظ بالثروة في شكل نقدي عنه بالنسبة للأصول الأخرى البديلة [1] .

وقد فرق ابن خلدون بين النقود والثروة في عصره بما يطابق التفرقة المعاصرة إذ أوضح أن ثروة الدول لا تقاس بكمية النقود التي تملكها كل دولة بل تتحدد بالقيمة الحقيقية للإنتاج من السلع والخدمات وما يتحقق من فائض في ميزان مدفوعاتها.

ويقول ابن خلدون في هذا الشأن: فاعلم أن الأموال من الذهب والفضة

١) د. عبد الرحمن يسري، اقتصاديات النقود، دار الجامعات المصرية، ١٩٨٢، ص ٢٦.

والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب مثل الحديد والنحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية ويزيد فيها أو ينقصها. وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متناقل متوارث وربما انتقل من قطر إلى قطر ومن دولة إلى أخرى بحسب أغراضه والعمران الذي يستديمه، وإنما هي الآلات والمكاسب والعمران يوفرها أو ينقصها) [1] .

ويقول أيضًا: (إن عامة الناس قد يسمعون بأن أقطار المشرق مثل مصر والشام بلغ حدًا كبيرًا من الغنى والترف الاقتصادي ويحسبون أن ذلك لزيادة في أموالهم أو لأن المعادن الذهبية والفضية أكثر بأرضهم، أو لأن ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم وليس كذلك لأن السبب الحقيقي وهو ما ذكرناه من كثرة العمران واختصاصه بأرض المشرق وأقطاره وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال) [2] .

مما سبق يتبين أن مفهوم النقود يرتبط بالذهب والفضة إذ إنهما لم يستخدما إلا نقودًا أي أنهما خلقا للنقدية أصلا، وأن أكثر الأحكام التي وردت بالشريعة الإسلامية من زكاة وغيرها ترتبط بهما.

ويرى بعض الباحثين أن النقود ما هي إلا الذهب والفضة في حين أن هناك اتجاها آخر يرى عدم اشتراط كون النقود من مادة هذين المعدنين استنادًا إلى ما روي عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – حيث قال: لقد هممت أن أجعل الدراهم من جلود إبل فقيل له إذن لا بعير فأمسك [3] وهذا يعني أن النقود الورقية الإلزامية والنقود المصرفية التي تحظى بالقبول العام وتتخذ نقدًا سواء كانت مصنوعة من معادن أخرى أو من ورق أو من مواد أخرى تقوم مقام الذهب والفضة ولا يرجع استخدامها بوصفها نقودًا إلى المادة المصنوعة بل إلى استخدامها نقودًا.

---

١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٣٨٨.

٢) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٣٨١.

٣) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٦٥٩.

ولفقهاء المسلمين فكرهم حول طبيعة النقود والمادة المصنوعة منها، يقول ابن تيمية - *رحمه الله* - وأما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبيعي ولا شرعي بل مرجعه إلى المادة والاصطلاح ذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به بل الغرض أن يكون معيارًا لما يتعاملون به، والدراهم والدنانير لا تقصد لذاتها بل هي وسيلة إلى التعامل بها ولهذا كانت أثمانًا، والوسيلة التي لا يتعلق بها غرض ولا بمادتها ولا بصورتها يحصل المقصود بها كيفما كانت [(١)] .

ويقول ابن حزم (ولا ندري من أين وقع لكم الاقتصار بالتثمين على الذهب والفضة ولا نص في ذلك ولا قول أحد من أهل الإسلام، وهذا خطأ في غاية الفحش) [(٢)] وإن الاعتبار الذي من أجله نيطت الأحكام الشرعية والنقدية بالذهب والفضة لا يرجع إلى مادتهما بل إلى استخدامهما نقودًا [(٣)] .

وقد صدرت عن هيئة كبار العلماء التي قررت بأكثريتها برئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والإرشاد بالمملكة العربية السعودية. أن النقد الورقي يعتبر نقدا قائما بذاته كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان، وأنه أجناس تتعدد بتعدد جهات الإصدار ويترتب عى ذلك مجموعة من الأحكام الشرعية مثل جريان الربا بنوعيه في الأوراق النقدية ووجوب الزكاة فيها وجواز جعل - الأوراق النقدية - كرأس مال في الشركات [(٤)] وهذا يعني سريان التعامل بالنقود الورقية مثل النقود السلعية (الذهب والفضة).

و لم يكن هناك من دليل شرعي يقصر النقود على معدني الذهب والفضة أو يحرم استخدام النقود الورقية والمصرفية، فأهمية هذه النقود ليست في ماهيتها إنما فيما تقوم به من وظائف [(٥)] .

---

١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج ١٩، ص ٢٥١.

٢) ابن حزم، المحلى، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع بيروت، ج ٩، ص ٩٥٠.

٣) د. شوقي دينا، النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي، مكتبة الخريجي بالرياض، ١٩٨٤ م، ص ٣١٣.

٤) د. عبد اللَّه بن منيع، الورق النقدي، حقيقته وتاريخه، مطابع الفرزدق بالرياض، ص ١٤٣، ط ٢، ١٩٨٤ م.

٥) د. أبو بكر متولي، اقتصاديات النقود في إطار الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٢.

كما أن النقود ليست من طبيعة السلع والخدمات فبالرغم من أن كلا منها مال إلا أن مالية النقود مالية وسائل أما مالية السلع والخدمات فمالية غايات وتتبلور الفروق الأساسية بين النقود والسلع في أن نفع الأخيرة نفع خاص مباشر بينما نفع النقود هو نفع عام غير مباشر [1] .

ويتفق رأي ابن خلدون مع رأي الغزالي في أن النقود ليست سلعة من السلع لأن السلعة تحمل منفعة خاصة بها أما النقود فلا منفعة في أعيانها وإنما هي وسيلة إلى كل غرض وهي في صورتها لها شيء وفي معناها كأنها كل الأشياء، وإن قيمة النقود هي قيمة تبادلية فقط – خاصة في النقود الورقية – إذا فقدتها فإنها تفقد كل أهمية لها، عكس السلع والخدمات التي تتمتع بقيمة تبادلية ولها منفعة ذاتية.

وهكذا بين فقهاء المسلمين أن النقد شيء اعتباري سواء أكان هذا الاعتبار ناتجًا عن حكم سلطاني أم عرف عام، وأن النقود لا تقصد بذاتها بل وسيلة للتعامل ومقياسًا للقيم، وتتوقف قيمة النقد على السلطة المصدرة له والقوة الاقتصادية لها.

---

١) د. شوقي دينا، تقلبات القوة الشرائية للنقود، مجلة البنوك الإسلامية، ١٩٨٥ م، ص ٣٥.

المبحث الثاني

قيمة النقود، دراسة مقارنة:

يقصد بقيمة النقود [1] قوتها الشرائية للقاعدة النقدية [2] حيث يمثل معدن القاعدة النقدية الأساس لمصير القيم الاقتصادية للنقد المتداول وتمثل الوحدة الأساسية للنقد كمية معينة من الذهب يتم تحديدها من جهة الإصدار حسب القاعدة النقدية المتبعة وللنقود أيضًا قيمة خارجية تمثل نسبة مبادلتها مع العملات الأجنبية وأن أي تغير في هذه القيمة من شأنه أن يؤدي إلى التأثير في القوة الشرائية الداخلية للنقود، فعندما ترفع دولة ما من قيمة عملتها بالنسبة للعملات الأجنبية فهي تعمل في نفس الوقت على زيادة القوة الشرائية للعملة الوطنية بالنسبة للسلع الأجنبية المعروضة في السوق الداخلية.

وتؤثر قرارات المنتجين والمستهلكين في قيمة العملة الداخلية كما تؤثر العوامل الخارجية وبشكل أقوى في قيمة العملة نتيجة اندماج الاقتصاديات المحلية في الاقتصاد العالمي من خلال حركة التجارة وحركات رؤوس الأموال [3] .

وتكتسب النقود أهميتها وقيمتها وماليتها مما لديها من القوة الشرائية العامة التي تتميز بها، فمن يمتلك نقودًا فإنه يحوز بذلك قوة تخول له الحصول على مختلف السلع والخدمات [4] .

---

١) للمزيد راجع: د. زكريا أحمد نصر، التحليل النقدي، مطابع دار الكتاب العربي، ١٩٥٨ م، د. فؤاد هاشم، اقتصاديات النقود والتوازن، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦ م.

٢) يعرف النظام النقدي بأنه جملة القواعد التي تضعها الدولة للمحافظة على القيمة التبادلية للنقود.

٣) د. إسماعيل هاشم، مذكرات في النقود والبنوك، دار النهضة العربية بالقاهرة، وكذلك د. مصطفى رشدي، مرجع سابق، ص ٤٣٥ – ٤٣٧.

٤) د. شوقي دنيا، تقلبات القوة الشرائية للنقود، مرجع سابق، ص ٣٢.

وقد أوجبت الشريعة الإسلامية ضرورة تداول النقود وعدم اكتنازها منعًا لحدوث تغيرات في قوتها الشرائية والتأثير أيضًا في مستويات التشغيل والإنتاج وتوزيع الدخول والثروات.

أولاً: الفكر الاقتصادي الإسلامي وقيمة النقود

لا يمكن أن تؤدي النقود وظائفها بفاعلية في غياب الاستقرار النسبي في قيمتها كما لا يتحقق الاستقرار الاقتصادي في المجتمع إلا بتحقيق الثبات النسبي في قيمتها، وقد سبق علماء المسلمين أصحاب المدارس الاقتصادية التقليدية والحديثة في دراسة الظواهر النقدية ونعرض فيما يلي لما قدمه البعض من علماء المسلمين تجاه قيمة النقود ونخص الغزالي وابن القيم وابن خلدون والمقريزي.

يركز الغزالي في مؤلفاته القيمة على ضرورة ثبات قيمة النقود حيث يتم من خلالها تقرير منازل السلع وتتحدد القيمة ويتم تفادي المشاكل الناتجة من المقايضة ويقول في هذا الصدد (فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة إلى متوسط يحكم بينها بالعدل فيعرف من كل منها رتبته ومترلته، فإذا تقررت المنازل وترتبت الرتبة علم بعد ذلك المساوي وغير المساوي، فخلق اللّه عز وجل الدراهم والدنانير حاكمين متوسطين بين سائر الأموال تقدر الأموال بهما).

كما يحذر الغزالي من أن اكتناز النقود يعطل من وظيفتها فيقول (من اتخذهما آنية فقد كفر النعمة ومثال هذا كمن استسفر حاكم البلد في الحياكة والمكس، أي استعمال النقدين الحاكمين في أعمال خسيسة وهو ظلم كبير وكفران للنعم واستخدام للحاكم في وظيفة غير وظيفته) [1] .

ويؤكد ابن القيم على ضرورة ثبات قيمة النقود فيقول (يجب أن يكون محدودًا مضبوطًا "المعيار" لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم

١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٩١ – ٩٣.

يكن لنا ثمن نعتبر به فتفسد معاملات الناس ويقع الخلف ويشتد الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح فعم الضرر وحصل الظلم، ولو جعلت ثمنًا واحدًا لا يزداد ولا ينقص بل تقدم به الأشياء ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس) [1] أي أن ابن القيم يرى أن الاستقرار في قيمة النقود يؤدي إلى الاستقرار الاقتصادي والاستقرار في المعاملات بين الناس ولا سيما العمليات الآجلة. كذلك الاستقرار في الأسعار وصلاح أمر الناس وأن النقود لا تستخدم في هيئة سلع يقصد بها الربح إذ تستخدم كوسيط للاستبدال والقيام بعملية الثمنية.

أما المقريزي فيرى ضرورة الاعتماد على الذهب والفضة كنقد رئيسي وعدم اللجوء إلى النقود النحاسية إلا في حدود حاجة الناس إلى السلع الرخيصة، وأوضح أن الأزمة المالية التي عاصرها في مصر – في عهده – كانت بسبب الإكثار من ضرب الفلوس النحاسية واتجاه الأفراد نحو اكتناز الذهب والفضة للترف والزينة وحدوث الغش بهذه النقود، ورأى المقريزي أن العودة إلى الأخذ بنظام الذهب والفضة كمعدنين سيمنع الظلم الذي وقع على الناس وضبطهما عن الغش وإصدارها بمعرفة الحاكم والمحافظة على قيمتها [2] .

يتضح من أقوال المقريزي أن اكتناز الذهب والفضة كعملات يعطل وظيفة النقود ويؤثر في قيمتها وأن حدوث الغش في هذه العملات يؤدي أيضًا إلى نفس النتيجة ورأى العودة لنظام العملات الذهبية والفضية وأن تقوم الدولة بعملية الإصدار منعًا للغش والمحافظة على قيمتها وما ينطبق على النقود المعدنية (الذهبية والفضية) ينطبق أيضًا على النقود الورقية الإلزامية التي تصدرها البنوك المركزية وتحميها الدولة وتحافظ عليها من التقليد والغش.

وناقش ابن خلدون في مقدمته الشهيرة موضوع قيمة النقود ونختار من أقواله:

---

١) ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٥٦.

٢) المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، مطبعة لجنة التأليف ط٢، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٥١ – ٥٤.

(هما القنية لأهل العالم في الغالب وهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة وحالما يتفق الأفراد على قيمة معينة للنقود يقبلونها قبولا عامًا فإنهم يكونون قد وقفوا عندها إمامًا وعيارًا يعتبرون به نقودهم وينتقدونه بمماثلته فإن نقض عن ذلك كان زيفًا) [1] .

ويرجع ابن خلدون استخدام النقود الذهبية والفضية كمخزن للقيمة لما يتمتع بهما هذان المعدنان الرئيسيان من ثبات قيمتهما، ويرفض اختزان النقود واستخدامها في التأثير على أسعار السلع مبينًا أن مثل هذا الفعل سيؤدي إلى حدوث خلل كبير بين الكميات المعروضة من النقود والمطلوبة منها.

ويؤكد أن ابن خلدون على ضرورة أن يكون سك النقود من وظائف الدولة للمحافظة على قيمتها من التقلبات والهزات العنيفة والغش والتقليد وتحدد مقاديرها فيقول (إن وظيفة الإصدار تعتبر وظيفة ضرورية للملك إذ بها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس في النقود عند المعاملات ويثقون في سلامتها من الغش بخاتم السلطان عليها) كما يقول (وأما حال الدخل والخرج فمتكافئ في جميع الأمصار ومتى عظم الدخل عظم الخرج وبالعكس) وهنا يقصد ابن خلدون أن تعادل النفقات والإيرادات يؤدي إلى الاستقرار الاقتصادي وأنه متى زادت موارد الدولة وإيراداتها فإن بنود النفقات ستزيد أيضًا أي أن هناك ارتباطًا طرديًا بين المتغيرين، وإذا ما زادت النفقات على الإيرادات فإن هذا مؤداه عدم تحقق التوازن والاستقرار في الأسعار وانخفاض في قيمة النقود، كما بين – ابن خلدون – أن كمية النقود المتداولة في بلد ما لا يمكن أن تتجاوز حاجة المجتمع إليها وأن الطلب على النقود ينصرف أساسًا إلى دافع المعاملات لا لاختزانها مما يعني وجود قدر كبير من التوازن بين الكميات المعروضة والمطلوبة من النقود.

١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٢٦١.

ثانيًا: النظريات النقدية الكلاسيكية والحديثة وقيمة النقود:

نعرض فيما يلي أهم ما توصلت إليه النظريات النقدية الكلاسيكية والحديثة بشأن قيمة النقود:

أ – ترى نظرية كمية النقود أن النقود ليست سوى وسيط للمبادلات وأنها لا تتطلب لذاتها بل أن الطلب عليها مشتق من الطلب على السلع والخدمات وبذلك تتوقف القوة الشرائية لها على الكمية المعروضة منها، كما يؤكد (فيشر) في معادلته الشهيرة (بمعادلة التبادل) على تعادل إجمالي الإنفاق النقدي مع القيمة النقدية لكل من السلع والخدمات، وأن التغير في كمية النقود قد يؤثر على المستوى العام للأسعار من خلال المحافظة على ثبات سرعة تداولها وحجم المعاملات [(١)] .

وخلصت هذه النظرية إلى تأثر مستويات الأسعار بالنقود والعكس غير صحيح في حين أن التغيرات التي تحدث في مستويات الأسعار ذات تأثير كبير على كمية النقود ولم تكن النقود المتغير الوحيد الذي يؤثر في مستويات الأسعار إذ قد يحدث تغير في الأسعار دون أن تكون للنقود أي دور يذكر مثل توقع الأفراد ارتفاع الأسعار لبعض السلع وما يؤدي إليه ذلك من زيادة الطلب وارتفاع المستوى العام للأسعار وزيادة في سرعة تداول النقود [(٢)] ب – خلص الفكر النقدي الكينزي إلى أن مستوى الأسعار يؤثر في كمية النقود من خلال سعر الفائدة الذي يؤثر بدوره في حجم الإنفاق الاستثماري وحجم الإنفاق القومي، وأن التغير في مستويات الأسعار يرجع إلى التغير في مستوى الطلب الكلي ما دام مستوى التوظف أدنى من مستوى التشغيل الكامل.

---

١) تتوقف سرعة تداول النقود على نظام الائتمان وعادات المجتمع الخاصة بتوزيع الدخول بين الادخار والاستهلاك وحجم الدخل الحقيقي وفرص الاستثمار المتاحة راجع، د. سمير المصري وآخرين، اقتصاديات النقود، عكاظ للطباعة والنشر جدة، ١٩٨٠ م، ص ٥٢.

٢) د. أحمد جامع، النظرية الاقتصادية ج٢ ط ٣ دار النهضة ١٩٧٦ م ص ٣٦٢.

Newlgn, W. T.: Theory of Money, Clarendon Press, Oxpord, ١٩٦٢, p. ٧٣ – ٨٠

وانتهى كيتر إلى أن أي زيادة في كمية النقود ستؤدي إلى زيادة الإنفاق زيادة متناسبة ومماثلة لكمية النقود الإضافية مما يؤدي بأصحاب الأعمال إلى التوسع في نشاطهم الإنتاجي دون أن يترتب على ذلك أية زيادة في الأسعار كما وجد أن الزيادة في الإنفاق النقدي ستؤدي إلى زيادة في حجم التشغيل وارتفاع في مستويات الأجور دون زيادة مماثلة في حجم الإنتاج تؤدي في النهاية إلى زيادة نفقات الإنتاج وارتفاع أسعار السلع والخدمات وعليه فإن أي ارتفاع (زيادة) في الطلب الفعلي ستنصرف إلى زيادة في الأسعار وليس إلى زيادة في الإنتاج [1] وذهب كيتر إلى ضرورة طرح نقود حديثة في حالة الكساد والبطالة بما يؤدي إلى زيادة في الطلب الكلي والتشغيل والإنتاج، فلم يعد مقبولا بأن كل زيادة في كمية النقود تؤدي إلى حدوث التضخم، وربط كذلك المستوى العام للأسعار بنظرية الثمن التي تدرس كل سلعة على حدة حيث يتحدد سعرها – السلعة – على أساس طلب وعرض كل منها. في حين اعتبرت نظرية كمية النقود أن النقود هي المحدد الرئيسي للمستوى العام للأسعار [2] .

وعن فعاليات السياسة النقدية في ضوء التحليل الكيتري لسعر الفائدة يلاحظ أنه قد لا يكون الارتفاع النسبي في سعر الفائدة عائقًا أمام رجال الأعمال في إقدامهم على الأنشطة الاستثمارية الجديدة، كما قد لا يكون الانخفاض النسبي في سعر الفائدة دور في التحفيز على الدخول في الاستثمارات الجديدة مما يعني أن الطلب الاستثماري عديم الحساسية للتغيرات في سعر الفائدة لأن تكلفة رأس المال المقترض لا دخل لها في إصدار القرارات الاستثمارية، فقد تصبح تكلفة اقتراض رأس المال ذات شأن بعد تجاوز مستوى معين من سعر الفائدة حتى وإن

---

١) د. رفعت المحجوب، الطلب الفعلي، دار النهضة القاهرة: ١٩٧١ ص ١٤٥ – ١٤٦. كذلك.

Keynes, Thegeneral Theory of Employment, Interest and Money (١٩٣٦) McMillon, don, ١٩٦٠، p١g٢ – g٣٠

٢) د. أحمد جامع، النظرية الاقتصادية، مرجع سابق، ص ٣٦٤.

المستثمرين الاحتماليين يأخذون بعين الاعتبار التغيرات الحدية في تكلفة الائتمان [1] .

ج – رأى فريدمان – نظرية الكمية الحديثة – أن النقود سلعة مثل السلع الأخرى وبنى تحليله الاقتصادي بالنسبة للطلب على النقود على أساس نظرية سلوك المستهلك موضحًا أن المنفعة والدخل النقدي والتكلفة والمستوى العام للأسعار وسعر الفائدة تؤثر جميعها في الطلب على النقود مثل أي سلعة أخرى وفي ضوء هذه الاعتبارات يرى أن الطلب على النقود دالة لهذه العوامل، أما بالنسبة لعرض النقود فيرى أن بإمكان السلطات النقدية تحديده.

ويرى فريدمان أن التغير في الدخل الحقيقي يؤدي إلى تغير أكبر في الطلب على النقود أي زيادة الطلب على الأرصدة النقدية مع ارتفاع الدخل الحقيقي، ويرى أن الدخل الذي يمكن الحصول عليه من استثمار هذه الأرصدة بدلا من الاحتفاظ بها كأصل سائل لا يدر دخلا أنه كلما ارتفع سعر الفائدة زادت تكلفة الفرصة الضائعة وكلما زادت التكلفة تناقص الطلب على الأرصدة النقدية ويميل الأفراد إلى تخفيض ما في حوزتهم منها في فترات التضخم حيث الميل الاتجاهي العام لمستويات الأسعار في زيادة مستمرة.

وانتهى إلى أن التغير في كمية النقود يؤدي إلى تغير نسبي ومتساو للمستوى العام للأسعار وأن النقود حيادية وما هي إلا قناع يخفي الحقيقة الاقتصادية التي تنم عن أن المنتجات تتبادل مع المنتجات [2] .

١) د. محمد عارف، السياسة النقدية في اقتصاد إسلامي، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ١٩٨٢، ص ٨.

٢) د. أحمد جامع، النظرية الاقتصادية، مرجع سابق، ص ٣٦٥ لا يتحتم أن يتغير المستوى العام للأسعار بنفس نسبة تغير كمية النقود أو حتى الطلب الفعلي، وأحيانًا لا يؤثر التغير في هذا الطلب على مستوى الأسعار كما أنه يتغير بنسبة أكبر من نسبة التغير من الطلب الفعلي في أحيان أخرى.

ثالثًا آثار التغير في قيمة النقود (النقود وظاهرة التضخم):

التضخم كظاهرة نقدية له من الآثار الاقتصادية والاجتماعية ما يتجاوز خاصيته النقدية فهو يرتب نتائج متغايرة تمامًا تنعكس على مختلف أشخاص النظرية الاقتصادية وتنعكس أيضًا على البناء الاقتصادي والاجتماعي ومتغيراته الكلية.

وإذا كانت جميع التعاريف المختلفة والخاصة بالتضخم تؤكد على أنه أصبح جزءًا من نظرية النقود والائتمان فإن التعريف الخاص بأنه ارتفاع في مستويات الأسعار (أو تدهور في القوة الشرائية للنقود) لا يمكن قبوله من الناحية التطبيقية بسبب قصوره في قوته التفسيرية والتحليلية. إذ إن مجرد ارتفاع الأسعار لا يعطي دلالة على التضخم فمن الممكن أن يكون هناك تضخمًا لا يصاحبه ارتفاع في الأسعار (التضخم المكبوت) [1] وقد لا يكون التضخم سببًا رئيسيًا في زيادة الأسعار بل تحدث هذه الزيادة بسبب ظهور منتجات جديدة تتمتع بنوعية ممتازة تفوق السلع القديمة أو بسبب استخدام بعض أدوات السياسة المالية كالضرائب والرسوم الجمركية، وفي هذه الحالة لا يشكل ارتفاع الأسعار أية آثار تضخمية بل إنه مجرد مظهر طبيعي من مظاهر عمل جهاز الثمن في ظروف الاقتصاد الحر وينتهي تلقائيًا بانتهاء الظروف الاقتصادية التي صاحبته.

كما يمكن لحكومات الدول على سبيل المثال – استبدال الضريبة على الدخل بضريبة غير مباشرة على السلع الاستهلاكية بما يؤدي إلى زيادة في الدخل النقدي والأسعار مع ثبات في قيمة الدخل الحقيقي وقيمة النقود كما كانت عليه [2] وإذا كان التضخم الزاحف يتمثل في حركة صعودية واستمرارية في الأسعار فإنما يعود ذلك إلى فعل القوى الموجودة في المجتمع والمتمثلة في المشروعات الاحتكارية

---

١) ينشأ هذا النوع من التضخم بسبب تطبيق الدولة نظام الرقابة على الأسعار حيث يسمح بالتغير في الأسعار في حدود ضيقة، كما تتخذ الدولة مجموعة من السياسات التي تؤدي إلى عدم زيادة الأسعار مثل تقديم الإعانات أو استخدام أي وسيلة أخرى غير مباشرة (راجع د. عبد الرحمن يسري، مرجع سابق، ص ٩٨، ٢٤١ – وكذلك د. مصطفى رشدي – مرجع سابق، ص ٥٣٢.

٢) د. أحمد النجار، مرجع سابق، ص ١٤١.

من جانب وقوى العمال من جانب آخر حول اقتسام ثمرات النمو [1] كما أن ارتفاع الأسعار لا يرتبط أساسًا بالتضخم بل مرجعه إلى بعض العوامل الاجتماعية الخاصة بطرق توزيع الدخول والقوة الشرائية للأفراد والجهاز الإنتاجي في الدولة.

ويعتبر التضخم ظاهرة اقتصادية واجتماعية مركبة ومتعددة الأبعاد، لها العديد من الأسباب والمظاهر والأشكال والآثار وتمتد علاقتها في كافة قطاعات الإنتاج والتوزيع، كما لا يعني التضخم في حقيقته انخفاضًا في القوة الشرائية للنقود بقدر ما يعني انخفاضًا في القدرة الشرائية لحائزي النقود بدرجات متفاوتة، فليست القوة الشرائية للنقود في حد ذاتها المتغير الهام الذي يتأثر بالتضخم وإنما القدرة الشرائية للأشخاص الاقتصادية حائزة النقود هي التي تتأثر فعلا بالتضخم الذي يعني عدم ملاءمة الإنتاج للاحتياجات الضرورية والاجتماعية والتوزيع غير العادل للدخول بين الفئات المساهمة في عملية الإنتاج.

ويحقق المستثمرون أصحاب المشروعات معدلات ربح عالية نتيجة الزيادة في أسعار منتجاتهم في حين يتحمل العمال وأصحاب الدخول الثابتة أضرار التضخم حيث الثبات في دخولهم والتغير المستمر في قيمة النقود حتى وإذا حصلوا على زيادات في دخولهم فإنها دائمًا أقل من الزيادة في الأسعار.

وإذا كان التضخم ناتجًا عن التغير في قيمة النقود، فإن أسباب التضخم متعددة أهمها سلوك العناصر البنائية في الاقتصاد (التضخم الهيكلي) أو التضخم البنائي ثم التضخم الناجم عن زيادة نفقات عناصر الإنتاج وما يحدثه من ارتفاع في الأسعار، والتضخم الناتج عن طريق الطلب حيث يتجاوز الطلب الكلي على السلع والخدمات العرض الكلي لها.

أما عن الآثار المترتبة عن التضخم بالنسبة للنقود ووظائفها فإنه يؤدي إلى عرقلة وفشل النقود في تأدية وظائفها الأساسية (وسيط المبادلة. مخزن. ومقياس للقيمة) فتفتقد النقود أول وظيفة لها وهي قدرتها على القيام بدور مخزن للقيم أو مخزن جيد

١) مصطفى رشدي النظرية النقدية، مرجع سابق، ص ٥٣٥.

للثروة حيث يتحول من الادخار إلى الاستهلاك ويترتب على ارتفاع الأسعار وانخفاض قيمة النقود وتدني وظيفتها كمخزن للقيمة أن يعيد الأفراد ثرواهم لصالح الأصول الحقيقية حيث إن الاستهلاك المستقبل أصبح يمثل خطورة على الثروة المختزنة نقديًا.

وفي هذه الحالة تلجأ حكومات الدول إلى التوسع في الائتمان المصرفي وزيادة المعروض النقدي بما يؤدي إلى الحد من ارتفاع أسعار الفائدة إذ إن عملية الزيادة الكبيرة في أسعار الفائدة لا يمكنها تعويض النقص في قيمة النقود ومن ثم تتحول النقود إلى سلع وخدمات، كما يترتب على زيادة كمية النقود المصدرة عن الزيادة في الدخول الحقيقية (زيادة فعلية في النشاط الاقتصادي ونمو الناتج القومي) فقدان النقود وظيفتها كأداة للدفع ووسيط للمبادلة، وتحول الأفراد – بشكل سريع – إلى اقتناء السلع والخدمات والتضحية بالنقود.

ويؤثر التضخم أيضًا على ميزان المدفوعات حيث هناك زيادة في القوة الشرائية الداخلية لا تواجهها زيادة كافية في الإنتاج المحلي ومن ثم يزيد الميل الحدي للاستيراد وتقل مقدرة الدولة على التصدير وتهتز قيمة العملة الوطنية بالنسبة للعملة الأجنبية وتختل معادلات المبادلة.

وترتبط مسببات التضخم ارتباطًا وثيقًا بالواقع الاقتصادي للعديد من الدول – لا سيما الدول النامية – حيث اختلال في العلاقة بين الطلب الكلي والعرض الكلي للسلع والخدمات وأن فائض الطلب يؤدي إلى الارتفاع المستمر والمفرط في المستوى العام للأسعار، كما يحدث التضخم نتيجة انخفاض حجم ومعدل الادخار المحلي عن حجم ومعدل الاستثمار ومن التجاوز في الاستخدامات بين الموارد المتاحة والعجز في الموازنة العامة الجارية والزيادة في الأجور النقدية عن إنتاجية العمل وعدم تناسب مستويات ومعدلات الزيادة في الأجور النقدية مع مستويات ومعدلات الزيادة في أسعار السلع والخدمات الاستهلاكية [1] .

---

١) د. أحمد عبد العزيز الشرقاوي، السياسات النقدية والمصرفية ومشكلة التضخم في الاقتصاد المصري، مؤتمر دور البنوك في التنمية، جامعة المنصورة – كلية التجارة، ج ١، ١٩٨٠ م.

وللمزيد: د. رمزي زكي، مشكلة التضخم في مصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠ م.

وإذا كان التضخم أحد الآثار الرئيسية للتغير في قيمة النقود فإنه يمكن لمجموعة السياسات الاقتصادية – بما فيها السياسة النقدية والائتمانية – الحد من التقلبات التي تحدث للنقود وبالتالي الحد من التضخم وآثاره من خلال بعض التدابير الإصلاحية مثل تشجيع الادخار وزيادة التكوينات الرأسمالية وتنظيم وترشيد الإنفاق الحكومي والحد من الاستيراد والتحكم في كمية النقود المتداولة والمصدرة والتأثير في السياسة الائتمانية من قبل البنوك التجارية وعدم اللجوء إلى الإصدار النقدي إلا في أضيق الحدود وتحقيق التوازن بين المعروض النقدي والمعروض من السلع والخدمات بما يحقق عدم ارتفاع الأسعار والخدمات والمحافظة على قيمة العملة من التغير في الداخل والخارج وتحقيق الاستقرار الاقتصادي.

وتستخدم العديد من الدول التضخم كوسيلة تعرف بالتمويل التضخمي أو التمويل بالعجز حيث يعمل التضخم في هذه الحالة على ظهور ادخار مصطنع يستخدم في عمليات التمويل التنموية وذلك عن طريق زيادة الأسعار وتوفير مصادر أكبر من وسائل الدفع والائتمان وبعبارة أخرى استخدام التضخم في الأسعار في عمليات التكوين الرأسمالي والادخار الإجباري حيث تؤدي ارتفاعات الأسعار إلى إجبار المستهلكين على الادخار وتخفيض الاستهلاك [1] .

ورغم إيجابيات التمويل عن طريق الإصدار النقدي الجديد بالدول النامية فقد تحدث انعكاسات سلبية وتزداد حدة الضغوط التضخمية حيث الارتفاع في مستويات الأسعار بشكل يفوق الزيادة في الإنتاجية لضعف مرونة عرض الاستهلاك. كما يمكن أن يترتب على اتباع هذه الطريقة التمويلية انخفاض في المدخرات، فقد لا يحفز الإصدار النقدي الجديد ادخارا إجباريًا يقدر ما يحفز الأسعار على الارتفاع ويضاعف من مشكلة الطلب الفعلي بزيادته للاستهلاك.

١) د. رمزي زكي، علاقة التضخم بالتراكم الرأسمالي في البلاد الآخذة في النمو – مطبوعات معهد التخطيط القومي بالقاهرة، مذكرة رقم ٦٩١، ١٩٦٦ م.
ويتم التمويل بالعجز أو التمويل بالتضخم عن طريق زيادة الإصدار النقدي الجديد أو زيادة الائتمان يهدف كلاهما إلى تغطية النفقات العامة عند عدم كفاية الإيـرادات العامة من ضرائب وفروض عامة.

المبحث الثالث

العوامل التي تعوق أداء النقود لوظائفها الأساسية:

يتبين من دراسة طبيعة النقود ووظائفها أن هناك بعض العوامل والمتغيرات التي تعوق حسن أداء هذه الوظائف ومن بينها الاكتناز لما له من أثر سيئ على النقود في أداء دورها في الاستثمار والتنمية، كما كان لدور الدولة أثره البالغ في إعاقة أداء النقود لوظائفها الرئيسية حيث تزيد نفقاهما على إيراداهما ويزيد المعروض النقدي عن المعروض من السلع والخدمات واللجوء إلى الإصدار النقدي الجديد والتمويل بالعجز في حجم وسائل الدفع وخاصة النقود المصرفية التي تشكل نسبة كبيرة من إجمالي السيولة المحلية.

ويركز الباحث في هذا الجزء على عامل هام وهو سعر الفائدة وتأثيره على وظائف النقود ومجموعة الحجج والأسانيد والنظريات التي تبيح مشروعية منح الفائدة ثم دراسة للانتقادات الموجهة لهذه الحجج.

فلم يحظ موضوع اقتصادي بكثير من الجدل والنقاش مثلما حظي موضوع الفائدة ومشروعيتها منذ أقدم العصور، فالربا والفائدة مترادفان في أفكار القدامى منذ عصر اليونان، فأرسطو قد هاجم الربا في كتابه السياسة وبين فيه أن النقود لا تلد فهي عقيمة. وتعرف الفائدة في الاقتصاد الوضعي بأنها ثمن لرأس المال أو عائد استخدام النقود أي ما يدفعه المقترض لصاحب رأس المال مقابل الانتفاع بهذا المال بصرف النظر عما يستعمل فيه وعما ينتج عن هذا الاستعمال [1] .

وقد خلصت النظريات النقدية إلى أن سعر الفائدة يدفع في جميع الأحوال لا

---

١) Samuelson, Paul, Econonuics, Tokyo Book I Mcgraq, ١٩٧٠, p.٦٦٣.

للاقتراض في حد ذاته وإنما يدفع في مقابل الحرمان من الأموال السائلة التي يحتفظ بها المدخر والتي يمكن أن يستخدمها بنفسه ولكن يتنازل عنها للغير [1] وقد أعطي كينز لسعر الفائدة الدور الرئيسي في عملية التفضيل النقدي للأفراد والمؤسسات والبنوك التجارية المانحة للقروض والودائع التي تتلقاها، في حين نجد الإسلام قد أوجب فريضة الزكاة على الأموال.

ولقد تعددت العوامل الرئيسية المحددة للطلب على النقود في الفكر الاقتصادي فتمثلت في دافع المعاملات والاحتياط والمضاربة [2] وهناك اختلاف بين الفقه الاقتصادي الإسلامي والوضعي يتركز حول طبيعة ومجالات استثمار النقود، فالشريعة الإسلامية تدفعنا للطلب على النقود من أجل تمويل وتسهيل المعاملات المشروعة وتحقيق النماء الاقتصادي في المشروعات الاستثمارية وعدم حبس واكتناز النقود لتحقيق كسب غير عادي نتيجة عقد صفقة طارئة.

ويرى كينز أن الطلب على النقود بدافع المضاربة من أهم الدوافع حيث يبني التجار توقعاتهم المستقبلية على الزيادات المحتملة في أسعار السلع والخدمات والأوراق المالية ويتم تخزينها في أوقات الرواج انتظارًا لارتفاع الأسعار عندما يزيد الطلب عليها، كما يحتفظ الأفراد بنقودهم سائلة من أجل المضاربة على السندات للحصول على المزيد من الأرباح آخذين في الاعتبار القيمة النقدية لمجموعة الأصول المختلفة التي يرغبون استثمار أموالهم فيها ومدى ثبات قيمة النقود، في حين ينهى الإسلام عن هذا التصرف ويلزم أفراده بمجموعة من المعايير العقائدية والأخلاقية والاجتماعية في المعاملات والاستثمارات وأداء الفرائض، فالنقود وسيلة تعين الفرد المسلم في الحصول على حاجاته وعلى عبادة اللَّه والامتثال لأمره

---

١) د. إسماعيل هاشم، الاقتصاد التحليلي، دار الجامعات بالإسكندرية ١٩٨٢ م، ص ٤١٣.

٢) يأتي مصطلح المضاربة في الفقه الاقتصادي الإسلامي مغايرًا تمامًا لما هو معروف في النظريات النقدية الوضعية حيث تعني المضاربة شرعًا استخدام النقود وتثميرها عن طريق دفعها لشخص يسمى (مضارب) يتحمل الغنم والغرم ولا يقر الإسلام المضاربة المصحوبة بالاكتناز وصور الاسترباح غير المشروع التي تضر بالمجتمع.

وأن الغاية من تشغيلها واستثمارها تحقيق أقصى معدل تنمية اجتماعي بجانب التنمية الاقتصادية وليس فقط تحقيق أقصى ربحية ممكنة [١].

وتعددت في الآونة الأخيرة مجموعة من التبريرات أثارها الكثير حول مشروعية سعر الفائدة منها أن الفائدة تدفع تعويضًا عن انخفاض القوة الشرائية للنقود وأنها تمثل ثمنًا للتضحية بالسيولة كذلك تمنح للقروض المستخدمة في العمليات الإنتاجية، ونناقش فيما يلي هذه التبريرات وغيرها في الجزء التالي:

١ – يرجع بعض الدارسين انخفاض قيمة النقود كمبرر لتقاضي الفائدة على القروض استنادًا إلى آراء بعض الفقهاء [٢] في مقارنتهم النقود الورقية الإلزامية الحالية بالفلوس التي كانت سائدة في زمنهم والتي كانت – الفلوس – تعتبر في الأصل سلعة وليست نقدًا يتوفر فيه علة الثمنية بالإضافة إلى عدم ثبات قيمتها وبالتالي أجازوا العدول عن رد المثل إلى القيمة الأولى [٣] .

٢ – تلعب الفائدة دورًا كبيرا في سلوك المودعين حيث ينتظرون بلا استخدام لأموالهم تحسبًا وانتظارًا لأسعار فائدة أعلى، وهذا يعني تفضيلهم الاحتفاظ بثرواتهم في شكل نقدي عندما تنخفض أسعار الفائدة ويتجهون مرة أخرى إلى الأصول المالية ذات العائد الكبير وهذا العمل يخرج بالنقود عن وظيفتها الأساسية [٤] .

٣ – تساعد الفائدة على تسهيل مهمة تحويل رأس المال النقدي من الأشخاص الذين يملكونه للأشخاص الذين يبحثون عن اقتراضه، وأن إتاحة الفرصة للاستثمار المربح في العصر الحديث تساعد المقرض على منح أمواله

---

١) د. حسين شحاته، عرض وتعليق على كتاب النقود والمصارف في النظام الإسلامي للدكتور عوف الكفراوي، مجلة الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي، العدد ١٨، جمـــاد الأول ١٤٠٣ هـــ، ص ٤٠.

٢) د. شوقي الفنجري، مجلة مصر المعاصرة، أكتوبر ١٩٧٩ م.

٣) د. فتحي لاشين، مرجع سابق، ص ص ٥١٢ – ٥٢٣.

٤) د. أحمد النجار، أساسيات عن النقود وصلة التحريم الربا بوظيفتها، المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي، ١٩٨٣، ص ١٥٣.

كقروض مقابل الحصول على جزء ولو قليل من الأرباح التي شاركت أمواله في الحصول عليها [1] .

٤ – كان يرى أصحاب الفكر الحديث أن منح الفائدة على رأس المال يعتبر مشروعًا ما دام استخدام هذا المال في عمليات إنتاجية وليست استهلاكية، وبنوا مشروعية ذلك على أن الفائدة ثمن عادل لحرمان صاحب رأس المال من استعماله الحاضر من ناحية وعلى أساس عنصر المخاطرة – من ناحية أخرى – المتمثل في احتمال عجز المدين عن الوفاء بدينه [2] ولحدوث تغير في قيمة النقود.

٥ – تؤدي الفائدة إلى تحقيق المزيد من المدخرات والتكوينات الرأسمالية، ويعتبر أنصار الفكر الكلاسيكي سعر الفائدة ثمنًا للادخار الذي يؤدي بدوره إلى زيادة الإنفاق الاستثماري في ظل افتراض وضع التشغيل الكامل وسيادة المنافسة الكاملة [3] .

---

١) د. إسماعيل هاشم، الاقتصاد التحليلي، مرجع سابق، ص ٤١٣. وخلصت نظرية إنتاجية رأس المال إلى أن الفائدة تجد مصدرها في إنتاجية رأس المال فالفائدة ثمن استخدام الادخار من ثم تتحد كأي ثمن بعرض وطلب الادخار، كما خلصت إلى أن ارتفاع الفائدة عن إنتاجية رأس المال يؤدي إلى انخفاض الطلب على المدخرات والعكس صحيح.

٢) نبه الغزالي على أهمية المسامحة في استيفاء الثمن وسائر الديون وبين وجه الإحسان في ذلك من منح الخصومات ومنح الإمهال والتأخير ويذكر الرسول صلى اللّه عليه وسلم "من أقرض دينارًا إلى أجل فله بكل يوم صدقة إلى أجله، فإذا حل الأجل فأنظره بعده فله بكل يوم مثل ذلك الدين صدقة" رواه الحاكم وأحمد وقال صحيح على شرط الشيخين – ويقول الغزالي (إن من حسن القضاء أن يمشي المقترض إلى صاحب الحق ولا يكلفه أن يمشي إليه يتقاضاه" إحياء علوم الدين جـ٢، ص ٨١ – ٨٢، وقد شجع الإسلام على القرض الحسن إذ يقول الرسول صلى اللّه عليه وسلم: وجدت على باب الجنة مكتوبًا: القرض بثمانية عشر والصدقة بعشر، فقلت: يا جبريل هذا القرض أفضل من الصدقة قال: نعم، لأن صاحب القرض لا يأتيك إلا محتاجًا، أما الصدقة فقد تقع في غير أهلها.

د. زكي شبانة، أثر تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي في المجتمع، مجموعة بحوث مقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي، جامعة الإمام، المجلس العلمي، ١٩٨٤، ص ٣٥٦.

٣) Alfred Marahall, The Pure Theory of Domestic Values, The don School of (Cr. Eco., & Political Sciences, don, ١٩٤٩, p.٣٤.

ونأتي إلى مناقشة مدى صحة هذه التبريرات **وأهم الانتقادات الموجهة إليها** وذلك على النحو التالي:

١ – إذا كانت الفائدة بمثابة تعويض للمقرض على المخاطر التي يتعرض لها كعدم استطاعة المقترض الوفاء بالتزاماته فهذا الرأي يهتم بالجانب الخاص بالمخاطر التي يتعرض لها المقرض دون الاهتمام بما قد يتعرض له المقترض من مخاطر تتمثل في الخسارة الناجمة عن مشاركة رأس المال في العملية الاستثمارية.

٢ – وعن الفائدة كمقابل التضحية بالسيولة بالسيولة يلاحظ أن هذا النوع من التضحية شيء غير ملموس إذ إنه ليس كل من لديه سيولة نقدية قادر أو يملك الفرصة لاستغلالها ومع ذلك فلا يمنع الإسلام منح مكافأة مقابل التضحية بالسيولة شريطة أن تكون هذه المكافأة أو العائد احتماليًا (حصة من الربح) كما لا تعتبر التضحية بالسيولة من قبيل الأعمال المنتجة حيث إن المقرض يفتقر إلى عنصر المخاطرة في تشغيل أمواله بهذا الشكل، فالإسلام يشترط تحقيق الكسب عن طريق تحمل الغنم والغرم [١] ولا يقتصر سعر الفائدة الحالي على عنصر تأمين مخاطر تدهور قيمة القرض بل يحتوي على عنصر تأمين مخاطر عدم السداد ومصاريف الإقراض وإنتاجية القرض وارتباط الفائدة بالزمن حيث تدفع قيمتها وفقًا للفترة الزمنية مما يعني أن سعر الفائدة يمثل نسبة مئوية محددة سلفًا، في حين أن مقدار التغير في قيمة النقود ونوعيته واتجاهه غير معروف عند التعاقد [٢] .

٣ – لا يصلح أن يكون سعر الفائدة أداة للتعويض في انخفاض قيمة النقود، وإذا ما أريد استخدامه لهذا الغرض فإنه يلزم تخليصه من كل العناصر (غير عنصر مقابل التغير في قيمة النقود) ومنها أن يكون متحرك الاتجاه فكما يكون موجبًا يكون سالبًا وألا يرتبط بعنصر الزمن وإنما بتاريخ السداد [٣] وهنا نفرق ما بين الربح والفائدة فالأخير تحدد مسبقًا بصرف النظر عن نتيجة عائد الاستثمار

---

١) د. سعيد مرطان، مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، جامعة الملك سعود الرياض، ١٤٠٥ هـ، ص ١٥٣.

٢) د. شوقي دنيا، النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص ٣٤٥.

٣) تعقد المقارنة بين قيمة القرض (النقد) وقت السداد وقيمته عند التعاقد.

للأموال في حين يتوقف الربح على نتيجة النشاط الفعلي الذي قد يكون موجبًا أو سالبًا أي أن الأرباح مصحوبة دائمًا بالمخاطر التي تجرها الاستثمارات في طياتها.

٤ – كما لا تمثل عملية الامتناع عن الاستهلاك تبريرًا للتعويض أو منح الفائدة حيث إن المدخر لا يتحمل أية مخاطر يستحق عنها الفائدة. ويحدثنا (الألوسي) أنه من باع ثوبًا يساوي درهمًا بدرهمين فقد جعل الثوب مقابلا لدرهمين فلا شيء إلا وهو في مقابله شيء من الثوب، وإما إذا باع درهما بدرهمين فقد أخذ الدرهم الزائد بغير عوض ولا يمكن جعل الإمهال عوضا إذ إن الإمهال ليس بمال حتى يكون مقابله مال [1] وإذا كانت النظرية التقليدية ترى أن الادخار دالة في سعر الفائدة ففي النظريات الحديثة نلاحظ أن المدخرات لا يمكن أن تتحدد بسعر الفائدة حيث إن مدخرات الشركات والائتمان الذي تولده البنوك التجارية ذات تأثير يفوق تأثير مدخرات الأفراد مما دعا كينز إلى اعتبار أن المدخرات دالة في الدخل وليس كدالة لسعر الفائدة، ويمثل الادخار في الشريعة الإسلامية اقتصادا في الإنفاق واعتدالا في الاستهلاك لما فيه من الثواب الدنيوي والأخروي.

٥ – وإذا كان تحديد سعر الفائدة على النقود يتم وفقًا لمعدلات التضخم السائدة فإن التجارب العملية والظروف الاقتصادية التي تمر بها بلدان العالم تفيد بأن سعر الفائدة مستقر ولا يتحرك إلا في حدود ضيقة في حين تواصل معدلات التضخم ارتفاعها المستمر، ولو سلمنا بأن الفائدة بمثابة تعويض عن النقص في قيمة النقود لكان من المنطقي أن يتحرك سعر الفائدة ارتفاعًا وهبوطًا مع تغير قيمة النقود وأسعار السلع. فمثلاً بلغ معدل التضخم في بعض البلاد ٣٥% في حين لا يتجاوز سعر الفائدة ١٢% [2] وإذا كان سعر الفائدة يتحدد على أساس متوسط عائد الاستثمار في المشروعات المختلفة فإن هذا المتوسط

---

١) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية بيروت، جـ٣، ص ٥٠.

٢) د. فتحي لاشين، الربا وفائدة رأس المال، مرجع سابق، ص ٦٧.

بعيدًا عن الواقع إذا ما تم استبدال سعر الفائدة بما تسفر عنه المشاركة التي تتسم نتائجها بالواقعية والمشروعية وما تحمله من عدالة بين الأطراف المشاركة [١] .

٦ – أن حصول رأس المال على فوائد ثابتة دون تحمل الخسارة يعني تسخير عنصر العمل – الذي يعتبر العنصر الأساسي في العملية الإنتاجية – لحساب رأس المال الذي يحصل بدوره على زيادات دون عناء [٢] .

ودون مشاركة في الغرم وهو الربا الذي يؤدي بالنقود إلى التخلي عن مهمتها كوسيط للتبادل ومعيار لتقويم الأشياء وليس للاتجار بها واتخاذها سلعة تقوم بثمن هو سعر الفائدة وإذا أصحبت النقود سلعة ذات ثمن فإن الاتجار فيها يؤدي إلى تكوين الثروات واكتناز الأموال لأن المال لا يعتبر ثروة في ذاته [٣] وأنه غير نافع إلا إذا استخدم كأداة للإنتاج والتبادل وأن النقود ليست سوى أداة للتبادل وأنها في نفسها لا تنتج شيئًا [٤] .

٧ – وإذا كانت الفائدة تتأثر عند تحديدها بعدة متغيرات منها كمية الطلب والمعروض النقدي والقوانين التي تسنها حكومات الدول ذات الصلة الوثيقة

---

١) د. أحمد النجار، مرجع سابق، ص ١٥٣.

٢) إذا كان رأس المال يساعد العمال على إنتاج المزيد هذا الإنتاج الإضافي يمكن أن تنسب إلى رأس المال وما مقدار ما يمكن أن ينسب منه إلى العمال طالما أن رأس المال بدون العمل لا ينتج شيئًا، بالإضافة إلى ذلك فإن القروض الاستهلاكية لا تعتبر منتجة ومع ذلك تدفع عنها الفائدة، وليس من الواضح لماذا ندفع معدلاً محددًا لسعر الفائدة على القروض الاستهلاكية والتي قد تستخدم في مجموعات مختلفة من الاستهلاك، إن كل نظريات إنتاجية سعر الفائدة بما في ذلك نظرية الإنتاجية الحدية نظريات بلا أبعاد لتجاهلها ديناميكية النظام الاقتصادي، المركز المتوازن الجديد يختل دائمًا مع التغيرات في أذواق السكان والادخار وأنماط الاستثمار وتغيرات القيم ومستويات المعيشة.

للمزيد: راجع، د. منصور التركي، مرجع سابق، ص ١٣٨.

٣) إن رأس المال في حد ذاته عنصر غير منتج، وإنما تطبق الجهود الإنسانية على رصيد من رأس المال هو الذي يولد الناتج والدخل ولا يمكن إذن للجزء الذي يعود على رأس المال أن يتحدد مسبقًا وبصورة غير مشروعة على خلاف حالة الفائدة ولكن يمكن أن يتحدد فقط بالعودة إلى نتائج النشاط من ربح وخسارة، د. محمد عارف، السياسة النقدية، مرجع سابق، ص ١٩.

٤) د. فتحي لاشين، مرجع سابق، ص ص ٦٢ – ٦٥.

بالنقد والائتمان بالإضافة إلى النوازع الشخصية لأصحاب المصارف والمؤسسات المالية والمضاربون في سوق الأوراق المالية الذين يحدثون تغييرات مفتعلة في السوق المالية [1] فإن معظم هذه المتغيرات يمكن للسلطات النقدية ضبطها والتحكم فيها تحاشيًا لحدوث تقلبات في القوة الشرائية للنقود وارتفاع الأسعار.

٨ – تمثل الفائدة عبئًا ثقيل الوطأة على الدين العام الأمر الذي يتضمن عبئًا ضريبيًا أثقل وطأة، وتوزيعًا للدخل بعيدًا عن العدالة في صالح الدائنين كما تؤدي إلى دعم وتنمية القطاع الاحتكاري حيث يتم تحويل الزيادة في تكلفة الائتمان للمستهلكين في شكل زيادة في أسعار المنتجات والخدمات مما قد يضيف مزيدًا من الضغوط التضخمية.

وقد تكون الأسعار المرتفعة للفائدة في صالح المشروعات قصيرة الأجل ولا تشجع المشروعات طويلة الأجل، حيث إن الفترة الأطول لاسترداد القروض تجعل المشروعات الأخيرة عديمة الجاذبية، أي أن ارتفاع سعر الفائدة من شأنه أن يؤدي إلى التضارب بين أهداف الاستقرار وأهداف النمو الاقتصادي.

** أظهر استخدام سعر الفائدة بوصفه أداة من أدوات السياسة النقدية أنه أكثر اقتدارا كوسيلة مضادة للتضخم منه كأداة للانكماش وإن كان أيضًا موضع شك حيث قد لا تعمل الزيادات في أسعار الفائدة على تثبيط الطلب الاستثماري ولا تحد من توفر الأموال بصورة ملموسة [2] .

** لا يؤثر سعر الفائدة في عرض النقود والطلب عليها، وإذا ما استخدم كأداة من أدوات السياسة النقدية فقد ثبت عمليًا عدم جدواه ويؤكد ذلك ما توصل إليه أصحاب النظرية النقدية الحديثة "مدرسة شيكاغو" من أن الرصيد النقدي هو الأكثر أهمية في التحليل والرقابة النقدية عنه بالنسبة لسعر الفائدة الذي ينعدم دوره، كما أن مبدأ المشاركة في الأرباح والحصول على معدلات ربح مجزية

---

١) د. أحمد النجار، مرجع سابق، ص ١٥٣.

٢) د. محمد عارف، مرجع سابق، ص ١٤.

يمكن أن يحل بكفاءة محل الوظيفة التوزيعية لسعر الفائدة فمن الواضح أنه لا يمكن تغيير معدل الربح حسب إرادة السلطة النقدية لتحقيق الاستقرار الاقتصادي الداخلي على العكس من سعر الفائدة الذي تتحكم فيه السلطات النقدية وعليه يتم البحث عن بدائل أخرى مثل التغييرات في حجم النقود من جانب البنوك المركزية باستخدام وسائل رقابية أخرى كالإقناع الأدبي وغيره.

** يرى التقليديون أن الفائدة ثمن للادخار في حين تواصل (كينز) إلى أن هناك ادخارًا لا يدر فائدة كالمكتنزات، وهناك فوائد تتولد دون ادخار من نقود الودائع التي تخلقها البنوك التجارية، وبين (كينز) أن معدل العائد على أي أصل يتناسب عكسيًا مع درجة سيولته كما هو الحال في المصارف التجارية، لذلك تعتبر الفائدة ثمنًا للسيولة وليست ثمنًا للادخار، ويرى التقليديون أن هناك علاقة طردية بين سعر الفائدة وحجم المدخرات بينما توصل (كينز) إلى أن الادخار يتوقف على مستوى الدخل وليس معدل الفائدة، أي أن الفائدة لا دخل لها في تحديد حجم المدخرات، كما أن رفع سعر الفائدة يؤدي إلى عرقلة الاستثمار وليس تشجيعه كما يعتقد البعض [1] .

وتوصلت نظرية الإنتاجية الحدية لرأس المال [2] إلى أن الفائدة تعتبر ظاهرة

---

١) د. عاطف صدقي، مبادئ المالية العامة، دار النهضة العربية، بالقاهرة، ١٩٧٣ ص ٦٧٢ هناك علاقة وثيقة بين الادخار والثروة والدخل أكثر من سعر الفائدة كما يذكر أن كينز يشك في أن سعر الفائدة على الإنفاق الاستهلاكي وبالتالي على الادخار، كما يؤخذ على التحليل الكلاسيكي سهولة تكوين المدخرات التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالسياسات الاجتماعية والثقافية والسياسية السائدة في الدول النامية أكثر من ارتباطه بحركات سعر الفائدة، فحفز المدخرات يتطلب إحداث تغييرات جوهرية في الاتجاهات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية فضلا عن توفر دخول تتصف معدلاتها بالارتفاع ومن جهة أخرى لا يمارس سعر الفائدة تأثيرًا على الادخار بقدر ما تمارسه عوامل الاستقرار السياسي والاجتماعي والضمان المالي لقيمة المدخرات الحقيقية في مواجهة التقلبات العنيفة في الأسعار وفي قيمة النقود.

٢) يعترف الإسلام بأهمية رأس المال وبإسهامه في العملية الإنتاجية والذي يمنحه نسبة مئوية متغيرة من الأرباح المتحققة وليست كنسبة مئوية ثابتة من رأس المال نفسه فدافع الربح هو الذي يجعل شخصًا ما يقبل على الادخار والاستثمار وبذلك يؤجل الاستهلاك الحالي إلى موعد آخر في المستقبل ومن ثم فإن النظرية الإسلامية لرأس المال واقعية لأن إنتاجية رأس المال المعرضة للتغير ترتبط فيها بواقع الإنتاج الذي يفترض بأنه في الإطار الديناميكي للنمو ومراعاة جميع المتغيرات المؤثرة كالسكان وعاداتهم وأذواقهم ومستويات معيشتهم والاختراعات.

مقايضة، حيث يفضل الفرد السلع الحالية على السلع المستقبلية المماثلة لها نوعًا وعددًا، وهذا يعني أن القيمة الحالية للسلع الحالية أكبر من القيمة الحالية للسلع المستقبلية المماثلة لها فيتحمل الفرد الذي يضحي بالسلع المستقبلية في سبيل الحصول على السلع الحالية فرق السعر ويسمى (الفائدة) [١] أي فرق السعر لمبلغ معين من تاريخ إقراضه لحين سداده ويفسر هذه النظرية تفضيل الأفراد للسلع الحالية على السلع المستقبلية نتيجة لبخس تقدير قيمة المستقبل الناجم عن انعدام التصور وضعف الإرادة وعدم الاطمئنان للحياة والفوارق في الاحتياجات والتفوق الفني للسلع الحالية من حيث استخدامها في الحال لإنتاج مزيد من الثروة مع مراعاة أن الإنتاجية الحدية للسلع الحالية أعظم من الإنتاجية الحدية للسلع المستقبلة ويرى (كيتر) أن العوائد التي تحصل عليها الأصول الرأسمالية تفوق تكاليفها وذلك بسبب الندرة المصطنعة من جانب أصحابها، وبحيث إنه إذا انتفت هذه الندرة وأصبحت متوفرة فإن عائدها سيخفض إلى الصفر على الرغم من أنها – الأصول – لن تصبح بذلك أقل إنتاجية، كما رأى أن السبب الوحيد لبقائها نادرة يكمن في أن سعر الفائدة على النقود يكون بديلا مريحًا لأصحاب رأس المال بل إنه قد يصبح أكثر ربحية من معدل الكفاية الحدية المتوقع من تكوين الأصول الرأسمالية الجديدة [٢] .

١) د. منصور التركي، الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، المكتب المصري الحديث ١٩٧٦ م، ص١٣٨ – ١٣٩، وإذا كانت الفائدة تدفع بسبب إنتاجية رأس المال لوجب أن تكون متغيرة نظرا لاختلاف الإنتاجية من صناعة إلى أخرى في نفس البلد الواحدة في فترة معينة.

٢) د. منصور التركي، مرجع سابق، ص ١٣٩ – ١٤١.

المبحث الرابع

سياسات تحقيق الاستقرار النسبي في قيمة النقود:

أشرنا سلفًا – وفي المبحث الثاني – أنه من الأهمية بمكان أن تتسم النقود بأكبر قدر من الثبات (الاستقرار) النسبي في قيمتها لما في ذلك من تأثير بالغ في استقرار الأصول الاقتصادية والاجتماعية للفرد والمجتمع بحيث يمكن القول إنه في غياب الاستقرار النسبي في قيمة النقود لا يمكن للنقود أداء وظائفها بفعالية واقتدار.

وتسعى حكومات الدول المختلفة إلى اتخاذ وتطبيق بعض الأدوات والسياسات التي من شأنها تحقيق الاستقرار النسبي في قيمة النقود ونناقش في هذا المبحث مجموعة السياسات التالية ودورها في المحافظة على قيمة النقود من التدهور:

- السياسة النقدية والائتمانية.
- السياسة المالية.
- السياسة السعرية.
- السياسة الإنتاجية والاستهلاكية.

أولاً – السياسة النقدية والائتمانية:

للسياسة النقدية دورها في التأثير في كمية وسائل الدفع الإجمالية بما يؤدي إلى امتصاص السيولة الزائدة وإلى التأثير في عرض الائتمان وتكلفته فما يعني ألا يقف دور السلطات النقدية على التأثير في حجم وسائل الدفع من نقود مصدرة ونقود مصرفية بل يمتد دورها ليشمل جميع ما يشكل السيولة النقدية فثبات مستوى الأسعار والقوة الشرائية للنقود وسعر الصرف الخارجي للعملة لا يتأثر فقط بكمية وسائل الدفع المتاحة بل يتعدى ذلك إلى عوامل السيولة العامة ولتطبيق السياسة النقدية والائتمانية من قبل السلطات النقدية – لا سيما البنك المركزي – يجب توافر

مجموعة من الوسائل المؤثرة كسياسة السوق المفتوحة وسعر الخصم والاحتياطي الإجباري والتي تعرف بأدوات السياسة النقدية، ويهمنا (في هذا المقام) دراسة مدى فاعلية وجدوى هذه الأدوات وتأثيرها في عملية الاستقرار النسبي في قيمة النقود بالدول النامية.

ويمثل سعر الصرف أحد العناصر الأساسية للسياسة النقدية حيث يؤثر في المتغيرات الحقيقية في قطاع التعامل مع العالم الخارجي وحجم الإنتاج القومي ويؤثر أيضًا في السيولة العامة، كما أن سعر الصرف الحقيقي للعملة هو ما يعادل قوتها الشرائية، وبالتالي فلن يكون لهذا السعر أثره النقدي إلا إذا وصل سعر الصرف إلى ما يعادل سعر الصرف الحقيقي، وهذا السعر الحقيقي للصرف هو ذلك السعر الذي يعكس قوة العملة الشرائية مقارنة بالقوة الشرائية للعملات الأجنبية [١] .

وعن مدى فاعلية أدوات السياسة النقدية [٢] فإن رفع سعر الخصم من جانب البنوك المركزية لم يعد كافيًا لأحجام البنوك التجارية عن توليد الائتمان والتوسع في الإقراض. إذ إن الطلب على الائتمان لا يتأثر بزيادة نفقات القروض التي تمثل نسبة ضئيلة من نفقة الإنتاج، كما أنه بإمكان المستثمرين تعويض ذلك عن طريق رفع الإنتاجية أو رفع أسعار السلع المنتجة والعكس صحيح عندما يلجأ البنك المركزي إلى تخفيض سعر الخصم وبالتالي أسعار الفائدة في السوق النقدية فقد لا يشجع هذا الوضع طالبي القروض على طلبها من البنوك التجارية حيث إن معيار المفاضلة هو نفقة الدين والعائد المتوقع.

أما سياسة السوق المفتوحة وتأثيرها في السيولة العامة للمجتمع فإن نجاحها يتوقف في الدول النامية على حجم وطبيعة السوق النقدية إذ يجب توافر كميات كافية من الأوراق المالية وأذونات الخزانة التي يمكن تداولها في هذا السوق، ويستخدم البنك المركزي الاحتياطي الإجباري (القانوني) – كأداة من أدوات

---

١) د. محمد زكي المسير، مرجع سابق، ص ١٦٩.

٢) د. أحمد جامع، النظرية الاقتصادية، مرجع سابق، ص ص ٥٣٠ – ٥٣٥.

السياسة النقدية للتأثير في حجم السيولة العامة (الإجمالية) – والذي يدفع البنوك التجارية بالسعي وراء التقليل من أهمية وتأثير هذه الأداة عن طريق احتفاظها بمجموعة من الأصول الحقيقية التي تتمتع بالسيولة الكاملة (إمكانية تحويلها إلى أصول نقدية) مثل الأوراق التجارية الممثلة لقروض قصيرة الأجل [1] .

ويستطيع البنك المركزي التأثير في قدرة البنوك التجارية في عرض الائتمان حيث تحديد كمية أوراق النقد المصدرة وتحديد النسبة من الودائع التي تحتفظ بها البنوك التجارية كاحتياطي نقدي والتحكم في حجم الائتمان وتوجيه البنوك التجارية نحو تمويل قطاعات معينة من النشاط الاقتصادي، ونركز هنا على مدى فاعلية هذه الأدوات حيث أثبتت التجارب العملية عدم تحقيق التناسب بين كمية النقود المتداولة وحاجة النشاط الاقتصادي في الدول النامية وذلك بسبب صعوبة التحكم بشكل جيد ودقيق في سوق النقد الذي تمثل فيه النقود الورقية النسبة الكبيرة (٨٠% – ٩٠%) من كمية وسائل الدفع مما يقلل من شأن سعر الفائدة في التأثير في حجم الاستثمارات.

ورغم هذه القيود إلا أن الواقع قد أثبت زيادة كمية النقود المعروضة مما يؤدي في نهاية المطاف إلى موجة من التضخم الجامح الذي قد يصعب السيطرة عليه، ونعرض فيما يلي بعضًا من آراء وأفكار علماء المسلمين حول الإصدار النقدي، فالغزالي بين أنه من الظلم اختلاف قيم النقود وربط شكر اللّه بعدم تغير قيمة النقود لما تقوم به من وظائف رئيسية في الاقتصاد، ويرى ابن القيم أن معيار النقود يجب أن يكون محدودًا ومضبوطًا لا يرتفع ولا ينخفض على العكس من السلع التي يتعرض ثمنها للارتفاع والهبوط.

ويرى المقريزي أن النقود يجب أن تكون مضبوطة غير مغشوشة وأن تتم عملية الإصدار النقدي من قبل الحاكم وأوضح أن الإفراط في الإصدار النقدي من شأنه أن يؤدي إلى الاضطراب في أسعار السلع وحدوث التضخم الذي يؤثر في توزيع

---

١) د. مصطفى رشدي، النظرية النقدية، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

الثروة والدخول [1] ويقول ابن خلدون (إن وظيفة الإصدار تعتبر وظيفة ضرورية للملك إذ بها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس في النقود عند المعاملات ويثقون في سلامتها من الغش بخاتم السلطان عليها) [2] ويؤكد في قوله جعل سك النقود شارات الخلافة ولوازمها وضرورة وجود قدر كبير من التوازن بين الكميات المعروضة والمطلوبة من النقود تحاشيًا لحدوث تقلبات في قيمتها.

إن توافر الصلة الوثيقة بين السلطات النقدية وجهاز التمويل في الدولة وعدم اللجوء لإصدار النقود الجديدة إلا لأسباب اقتصادية فعلية يجنب المجتمع الإضرار بالقيم أو تحقيق مكاسب للبعض على حساب الآخرين، كما أن عملية الإصدار النقدي لتمويل عجز الموازنة العامة للدولة ودون أن يقابل ذلك زيادة مماثلة في الأصول الحقيقية من شأنه أن يؤدي إلى ارتفاع الأسعار في الأسواق وانخفاض قيمة النقود، ويرى بعض الباحثين ضرورة العودة إلى نظام (قاعدة) الذهب الذي يحقق الاستقرار في قيمة النقود والأسعار ويحد من إمكانية إصدار نقدي دون أن يقابله أصول حقيقية، ولكن نظرًا للتوسع الكبير في حجم النشاط الاقتصادي وعدم كفاية الأرصدة الذهبية لعملية الإصدار وما إلى ذلك من أسباب أدت إلى عدم صلاحية وانهيار قاعدة الذهب [3] ويمكن الرد على هذا الاقتراح بأنه في إمكان قاعدة النقد الورقي الإلزامي تحقيق الاستقرار في قيمة النقود والأسعار إذا ما اتبعت الدول بجدية السياسات الاقتصادية المتعددة التي نناقشها في هذا المبحث مع ضرورة إيجاد أدوات ووسائل جديدة تعالج جوانب القصور في الأدوات المتاحة.

ويجيز الغزالي للدولة حق الاقتراض واللجوء إلى القروض العامة لتمويل العجز فيقول (ولسنا ننكر جواز الاستقراض ووجوب الاقتصار عليه إذا دعت المصلحة إليه ولكن إذا كان الإمام لا يرتجي انصباب مال إلى بيت المال يزيد على مؤن العسكر

---

١) د. محمد عبد المنعم عقر، سوق النقود في اقتصاد إسلامي، مجلة البنوك الإسلامية، العدد العشرون، ذو الحجة ١٤٠٠ هـ " ص ص ١١ – ٢٤.

٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ص ٢٦١ – ٢٦٣.

٣) د. صبحي قريصه، النقود والبنوك، دار الجامعات المصرية، بالإسكندرية، ١٩٧٦م.

ونفقات المرتزقة. فعلى ماذا الاتكال في الاستقراض مع خلو اليد في الحال وانقطاع الأمل في المال) [1] ويؤكد الغزالي في هذه الفقرة على أنه إذا لم تتمكن الدولة من سداد هذه القروض مستقبلا فلا داعي للإقدام على هذه العملية.

ثانيًا – السياسات المالية :

قد لا تتمكن السياسة النقدية منفردة من معالجة الوضع التضخمي الذي يشوب الاقتصاد الوطني ولذلك فإن على السياسة المالية للدولة – بما تمتلكه من أدوات – مساندة السياسة النقدية في تحقيق الاستقرار الاقتصادي وثبات قيمة النقود والأسعار حيث تتم الموازنة بين الإيرادات والنفقات، ويتم هذا باستخدام الموازنة العامة للدولة كأداة للرقابة على الإنفاق الحكومي وتحقيق الاستقرار النقدي حيث تقيد الطلب وخفض الإنفاق العام [2] كما يمكن استخدام الضرائب كأداة مالية لإعادة الأوضاع الاقتصادية إلى مسارها الطبيعي، والواقع العملي يشير إلى أن مثل هذه الأدوات يشوبها القصور وتؤدي إلى آثار سلبية كالقضاء على الحافز على العمل ونقص الإنتاج والتهرب الضريبي وما إلى ذلك من مشكلات.

فالإسلام قد فرض على المسلمين فريضة الزكاة لتكون موردًا أساسيا للتكافل الاجتماعي بالإضافة إلى مجموعة أخرى من الموارد المالية التي يمكن للمجتمع استغلالها في صالح الجماعة، ونعرض فيما يلي دور السياسة المالية وأداتها من خلال الفكر الاقتصادي الإسلامي. يقول الغزالي في الإنفاق العام (وإنما النظر في الأموال الضائعة ومال المصالح فلا يجوز صرفه إلا إلى ما فيه مصلحة عامة أو هو محتاج إلى عاجز عن الكسب، فأما الغني الذي لا مصلحة فيه فلا يجوز صرف مال بيت المال إليه) [3] .

وهكذا وضع الغزالي مجموعة من الضوابط المحددة للإنفاق العام وبين صوره

---

١) الغزالي، شفاء الغليل، مطبعة الإرشاد، ط١، بغداد، ١٩٧١م، ص ٢٤١.

٢) د. أحمد جامع، النظرية الاقتصادية، مرجع سابق، ص ٥٣٦.

٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص ١٤٠.

المتعددة والتي منها الإنفاق العام ضروري للمصالح العامة والطبقات الفقيرة والعاجزة عن الكسب دون الطبقات الغنية القادرة على أن تحصل على احتياجاتها من السلع والخدمات. كما ناقش ابن خلدون في مقدمته دور السياسة المالية في الدولة الإسلامية وما يمكن أن تحققه من استقرار نسبي في قيمة النقود والأسعار من خلال تحليله للإيرادات والنفقات العامة حيث أكد على ضرورة تساوي الدخل القومي والإنفاق القومي في جميع الأحوال التي يمر بها المجتمع ويقول هذا الشأن (وأما حال الدخل والخرج فمتكافئ في جميع الأعصار، ومتى عظم الدخل عظم الخرج وبالعكس) ويقول (واعلم أن هذه الوظيفة من الوظائف الضرورية للملك وهي جزء عظيم من الملك بل وهي ثالثة أركانه لأن الملك لا بد له من الجند والمال والمخاطبة لمن غاب عنه وتمكن هذه الوظيفة من حفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج وإحصاء العساكر وتقدير أرزاقهم وصدق أعطياتهم) [1] وتطرق ابن خلدون لأثر المغالاة في المكوس والمغارم على البياعات في الأسواق وأن ذلك يؤدي إلى قلة الأرباح وهروب التجار وتركهم للأسواق بما يفسد حال المجتمع.

وإذا كانت الضريبة أهم أدوات السياسة المالية فإنها قد فشلت في كثير من الأحيان في زيادة الموارد المالية للدولة [2] فإن الزكاة تمثل النصيب الأوفر من موارد الدولة الإسلامية وتحقق التكافل الاجتماعي بل إنها ركن من أركان الإسلام وفريضة تتمتع بأعلى درجات الإلزام وعبادة من عباداته وحق قرره اللّه تعالى للفقراء في أموال الأغنياء [3] على وإذا تتبعنا مصارف الزكاة لوجدنا أنها شملت غالبية فئات المجتمع المحتاجة، ولو قام كل مسلم بسدادها لحققت موارد الدولة المزيد من الأموال ولتمكنت من الإنفاق الاجتماعي في شتى المجالات.

---

١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

٢) والأمثلة على ذلك كثيرة في بلدان العالم الإسلامي التي تطبق نظام الضرائب حيث نلاحظ تفشي ظاهرة التهرب الضريبي والتقدير الجزافي وعدم العدالة والمساواة في سعرها ووعائها وميعاد دفعها وكيفية التحصيل كذلك عدم مراعاة مبدأ الملائمة بقصد التيسير وما إلى ذلك، أما الزكاة فعكس ذلك تماما.

٣) د. عبد الحميد القاضي، اقتصاديات المالية العامة، دار الجامعات بالإسكندرية، ١٩٨٠ م، ص ٣٦٣.

ثالثًا – السياسة السعرية:

إن عدم الاستقرار في أسعار السلع والخدمات وعدم التوازن بين العرض والطلب على السلع يؤدي إلى التلاعب في الأسعار من قبل المنتجين مما قد يؤدي إلى ضرورة تدخل الدولة لتحديد هياكل الأسعار وحماية المستهلكين والرقابة المستمرة على الأسواق منعًا للزيادة في الأسعار وانخفاض قيمة النقود، وقد حدد فقهاء المسلمين بعض الحالات التي يجوز للدولة التدخل فيها مثل حالات الاحتكار والغش والتلاعب في الأسعار ويعلل ابن تيمية سبب ارتفاع الأسعار لقلة الشيء أو لكثرة الخلق أو امتناع أرباب السلع من بيعها مع ضرورتها للناس إلا بزيادة على القيمة المعروفة. وهكذا يرى ابن تيمية ضرورة تسعير الأعمال والمهن التي يحتاج إليها المجتمع ويوضح أن قلة السلع واحتكارها من أسباب الغلاء، كما أن كثرة الخلق معناها زيادة الطلب على النقود ثم ارتفاع في الأسعار بسبب عدم تحقيق التوازن بين العرض والطلب من السلع [1] كما يرى ابن خلدون ضرورة القضاء على الاحتكار وبعد الدولة عن ممارسة الأنشطة الاقتصادية إلا في الحالات الضرورية والتخفيف عن كاهل البائعين فيما يفرض من رسوم ومغارم على البيوعات والمحافظة على أموال المسلمين وتحقيق الاستقرار الاقتصادي.

وفي عهد الخليفة الراشد علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – بعث إلى مالك الأشتر يطلب منه تحديد الأسعار وفقًا لمقتضيات العدالة، فقد تحدث رضي الله عنه ، عن التجار وأوصاه بهم ثم عقب على ذلك بقوله " واعلم – مع ذلك أن في كثير منهم ضيقًا فاحشًا وشحًا قبيحًا واحتكارًا للمنافع وتحكمًا في البياعات وذلك باب مضرة للعامة وعيب على الولاة، فامنع من الاحتكار فإن رسول اللّه ﷺ منع منه وليكن البيع بيعًا سمحًا بجوار بين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين [2] .

ويمكن إجمال الأدوات التي تحقق الاستقرار الاقتصادي في المجتمعات

---

١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص ١٥.

٢) الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج ٣ ص ١٠٠.

الإسلامية وبصفة خاصة الاستقرار في قيمة النقود فيما يلي [1] .

** قوى العرض والطلب في الأسواق ودورها في تحديد الأسعار مع تدخل الدولة في حالات الانحراف.

** توفير الضروريات من السلع لأفراد المجتمع وتشجيعهم على العمل والإنتاج والاستثمار.

** العدالة في توزيع الدخول وتنمية الموارد الإنتاجية المتاحة وترشيد استخدامها.

** المحافظة على النقود من الغش وتحديد مقدارها ومراقبة المتداول منها حفظًا للحقوق وتنظيم المعروض النقدي تحقيقًا للاستقرار في قيمة النقود.

رابعًا: السياسة الإنتاجية والاستهلاكية:

يؤدي سوء استغلال الموارد الاقتصادية المتاحة والاختلاف الهيكلي في اقتصاديات الدول النامية وارتفاع الميل الحدي للاستهلاك وانخفاض الميل الحدي للادخار إلى افتقار هذه الدولة للتكوينات الرأسمالية اللازمة لعملية التنمية، كما أن لتدهور شروط التبادل التجاري وعدم التحديد الواضح لدور القطاعات الاقتصادية العامة والخاصة في مجالات النشاط الاقتصادي وجمود الجهاز الإداري الحكومي والافتقار إلى مقومات التطبيق العملي لأسلوب التخطيط لكل هذه المتغيرات دورها الكبير في التأثير على حجم الإنتاج والاستهلاك. وللسياسة الإنتاجية تأثير كبير في القوة الشرائية للنفوذ من خلال المعروض من السلع والخدمات، كما يمثل الطلب الاستهلاكي أحد العوامل الرئيسية المؤدية لإحداث التقلبات في قيمة النقود من خلال زيادة معدلات الاستهلاك عن المعروض من السلع والخدمات بالإضافة إلى سلوك الأفراد الترفي الذي يؤدي إلى زيادة الطلب ونقص التكوينات الرأسمالية.

وفي هذا الصدد ناقش علماء المسلمين أدوات السياسة الإنتاجية حيث اهتموا

---

١) د. سيد شوربجي، الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون، الأسعار والنقود دراسة تحليلية، مركز البحوث بجامعة الإمام، الرياض، ١٤٠٩ هـ، ص ٦٢.

بتقسيم العمل والتخصص في الحرف والمهن والصناعات المختلفة وركزوا على إنتاج السلع الضرورية التي تهم غالبية المجتمع وأوضحوا أهمية الجوانب الفكرية والعلمية في الصنائع وفي زيادة الإنتاج، كما أن لكثرة المترفين وكثرة حاجاتهم تأثير كبير في الطلب النهائي ولهذا نصحوا – علماء المسلمين – بعدم استيراد السلع الكمالية في حين أوجبوا أن تكون عملية الاستيراد للسلع كالأقوات التي تهم معظم الأفراد ونذكر من ضوابط وترشيد الاستهلاك ما ذكره الإمام الشيباني في كتابه الكسب (ففي مقدار ما يسد به رمقة ويتقوى على الطاعة هو مثاب غير معاقب وفيما زاد على ذلك إلى حد الشبع هو مباح له محاسب على ذلك حسابًا يسيرًا بالعرض وفي قضاء الشهوات ونيل اللذات من الحلال هو مرخص له محاسب على ذلك مطالب بشكر النعمة وحق الجائعين وفيما زاد على حد الشبع هو معاقب فإن الأكل فوق الشبع حرام [1] .

١) الشيباني، الكسب، ص ١٠٤.

نتائج الدراسة

خلصت الدراسة الحالية إلى العديد من الاستنتاجات من أهمها:

١) شدد فقهاء المسلمين على عدم استخدام النقود سلعًا تقصد لأعيانها وألا تكون محلا للمتاجرة وأنه لا منفعة لها في عينها مخالفة السلع الأخرى وألا تكتنز بل تستثمر، كما أنها وجدت من أجل القيام بمجموعة من الوظائف الهامة والتي تتمثل في قياس الأثمان (وظيفة التنمية) ثم أداة للادخار ووسيلة للتبادل وأداء المدفوعات الآجلة وأنه لا يجوز استخدامها في إحداث التلاعب في الأسعار عن طريق إحداث الخلل بين العرض والطلب عليها، واشترطوا ألا تتجاوز كمية النقود المتداولة حاجة المجتمع وألا تتهاون الدولة في الرقابة والتحكم في عرض النقود وحجم الائتمان المقدم من البنوك التجارية.

٢) ناقش فقهاء المسلمين طبيعة النقود والمادة المصنوعة منها وخلصوا إلى أن النقود الورقية الإلزامية تسري عليها جميع أحكام النقود الذهبية والفضية مما يترتب عليه جريان الربا بنوعيه وغير ذلك من الأحكام الشرعية، كما تكتسب النقود أهميتها وقيمتها وماليتها مما لديها من القوة الشرائية العامة وإن حسن أداء النقود لوظائفها يتوقف على ما تتمتع به من ثبات نسبي في قيمتها لفترة طويلة، إذا إن عدم تحقيق ذلك يؤدي إلى أن يمارس سعر الفائدة أثره الكبير في الحياة الاقتصادية.

٣) ومن دراسة النظريات المفسرة للتغير في قيمة النقود – العوامل المؤثرة في قيمتها – خلصت الدراسة الحالية إلى ما يلي:

أ – تتوقف قيمة النقود في الفكر التقليدي (النظرية النقدية التقليدية) على الكمية المعروضة منها، أي أن زيادة المعروض النقدي تؤدي إلى انخفاض قيمة النقود (ارتفاع الأسعار) بنفس النسبة، واعترفت هذه النظرية

للنقود بوظيفة وحيدة هي وسيط للمبادلات وأهملت بقية الوظائف الأخرى.

ب – اهتم كينز في تحليله بدوافع الطلب على النقود – التي أغفلتها النظرية التقليدية – والتي تمثلت في دافع الاحتياط والمضاربة وأداء المدفوعات الآجلة.

ج – قامت النظرية النقدية التقليدية على افتراض أن كمية النقود تؤثر في مستوى الأسعار وأن العكس غير صحيح حيث لا تؤثر مستويات الأسعار على كمية النقود ومن الناحية التطبيقية فإن أي تغير في مستوى الأسعار من شأنه أن يؤثر في كمية النقود المتداولة.

د – وفي ضوء التحليل الكينزي قد لا يكون الارتفاع النسبي في سعر الفائدة عائقًا على إقدام رجال الأعمال على الأنشطة الاستثمارية الجديدة، كما قد لا يكون للانخفاض النسبي في أسعار الفائدة دور في التحفيز على الدخول في الاستثمارات الجديدة وهذا يعني أن الطلب الاستثماري بوجه عام عديم الحساسية للتغيرات في سعر الفائدة حيث إن تكلفة رأس المال المقترض لا دخل لها في إصدار القرارات الاستثمارية.

هـ – يقوم التحليل النقدي الحديث على التقليل من أهمية تكلفة الاقتراض في مجال الطلب الاستثماري والتأكيد على ضرورة التحكم في عرض أموال الاستثمار (الأثر المقيد لأموال الاستثمار) وأن ارتفاع أسعار الفائدة يؤدي إلى هبوط أسعار السندات وقد يؤدي إلى حبس أموال الاستثمار والحد من الأنشطة الاستثمارية، كما ذهب (كينز) إلى أن طرح نقود جديدة في حالة الكساد والبطالة يؤدي إلى زيادة الطلب الكلي وحجم التشغيل والإنتاج في حين لا ينجم عن هذا الوضع تضخمًا بسبب الزيادة في كمية النقود.

٤ أكد فقهاء المسلمين على ضرورة تحديد معيار للعملات وعدم اتخاذها سلعة تقصد من أجل الربح وعدم اللجوء إلى الإصدار النقدي الجديد إلا في حدود حاجة المجتمع تحقيقًا للثبات في قيمة النقود وتحقيق الاستقرار في مستويات الأسعار، وناقشوا مجموعة من السياسات الاقتصادية التي يمكن أن تحقق

الثبات النسبي في قيمة النقود كالسياسة المالية والسياسة النقدية والائتمانية، والسياسة الإنتاجية والاستهلاكية والسياسة السعرية.

٥) ومن علاقة النقود بالتضخم فإنه يجب أن يكون الإصدار النقدي الجديد في حدود الحجم الأمثل وبالقدر الكافي لحفز الاستثمار والادخار فضلا عن ضرورة إحداث تغييرات جوهرية في البنيان الاقتصادي النامي بتطوير أجهزته المالية والمصرفية والإنتاجية بما يكفل التلاؤم مع الاستخدام للزيادة في التوسع النقدي الجديد وأحكام الضبط والرقابة على استخدام سياسة التمويل بالتضخم تحاشيًا لتفشي الارتفاعات التضخمية في الأسعار وإن كان هناك صعوبات جمة لتحقيق ذلك من الناحية العملية [١] .

٦ – وإذا نسب التضخم إلى النقود (التضخم النقدي) فمن الممكن حدوث تضخم لا يصاحبه ارتفاع في الأسعار (التضخم المكبوت) كما لا يكون التضخم سببًا في ارتفاع الأسعار حيث تؤدي ظهور المنتجات الجديدة واستخدام الحكومات بعض أدوات السياسة المالية إلى حدوث الارتفاع في أسعار السلع والخدمات، ومن الممكن أيضًا حدوث زيادة في كل من الدخل النقدي والأسعار مع ثبات قيمة الدخل الحقيقي وقيمة النقود.

٧) ويرجع التضخم لمجموعة من العوامل ترتبط بالواقع الاقتصادي للدول حيث الاختلال في العلاقة بين الطلب الكلي والعرض الكلي للسلع والخدمات وانخفاض حجم ومعدل الادخار المحلي عن حجم ومعدل الاستثمار وتجاوز الاستخدامات من الموارد المتاحة، وزيادة الأجور النقدية عن إنتاجية العمل وعدم تناسب مستويات ومعدلات الزيادة في الأجور النقدية مع مستويات ومعدلات الزيادة في أسعار السلع والخدمات.

٨) ركز البحث على سعر الفائدة كأحد العوامل الرئيسية التي تؤثر بشكل كبير في أداء النقود لوظائفها الرئيسية، وناقش الباحث الحجج والأسانيد التي تبرر منح الفائدة على النقود والانتقادات ومنه أن الفائدة تمنح مقابل انخفاض القوة

---

١) د. غازي حسين عناية، التمويل بالتضخم في البلدان النامية، دار الرشيد للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٤٠١ هـ، ص ١٠١.

الشرائية للنقود ومقابل ثمن التضحية بالسيولة وإنما تساعد على تحويل رأس المال النقدي من المقرض للمقترض الذي يستثمر في المشروعات الإنتاجية ومساهمة سعر الفائدة (كعامل أساسي) في إحداث النمو الاقتصادي.

وفي هذا الشأن انتهت الدراسة إلى أنه إذا كان سعر الفائدة يمثل نسبة مئوية محددة سلفا فإن مقدار التغيير في النقود ونوعيته واتجاهه غير معروف عند التعاقد وأن عائد أو مكافأة التضحية بالسيولة لا بد أن يكون احتماليًا (حصة من الربح) حيث إن المقرض يفتقد إلى عنصر المخاطرة في تشغيل أمواله، ويشترط الإسلام تحقيق الكسب عن طريق تحمل الغنم والغرم.

وإذا ما أريد استخدام سعر الفائدة كأداة للتعويض عن انخفاض قيمة النقود فإنه يجب أن يكون متحرك الاتجاه فكما يكون موجبًا يكون سالبًا وألا يرتبط بعنصر الزمن وإنما بتاريخ السداد، وانتهت الدراسة إلى أنه لا يمكن تحديد المدخرات بسعر الفائدة [1] لأن تأثير مدخرات الشركات والبنوك التجارية يفوق تأثير مدخرات الأفراد في عملية الإقراض ولهذا السبب اعتبر (كينز) أن المدخرات دالة في الدخل وليس كدالة في سعر الفائدة [2] وأن الزيادة في أسعار الفائدة تؤدي إلى زيادة في نفقة الإنتاج ثم إلى الارتفاع في الأسعار. وأخيرا يترتب على تحقيق الاستقرار في قيمة النقود مجموعة من الآثار الإيجابية منها تحقيق العدالة بين الدائنين والمدينين وأصحاب الدخول الثابتة والمتغيرة والقضاء على المضاربة واستقرار الأحوال الاقتصادية في مجال المعاملات وحسن أداء النقود لوظائفها الأساسية.

---

١) هناك عوامل أخرى قوية تؤثر على الادخار بالسلب أو الإيجاب بصرف النظر عن سعر الفائدة، بمعنى أنه يمكن تصور أن تكون مرونة منحنيات أو جداول الادخار عديمة المرونة بالنسبة لتغيرات سعر الفائدة.

٢) أي عدم فعالية سعر الفائدة في التأثير على كل من الادخار والاستثمار كما أشار التحليل الاقتصادي الحديث. فالادخار ليس لديه الاستجابة للتغيرات في سعر الفائدة ذلك أن الادخار يتوقف على مستوى الدخل، أما من ناحية الاستثمار فإن تأثير سعر الفائدة ليس واضحًا حيث تعتمد أغلب المشروعات، ولا سيما الكبيرة منها على الموارد الخاصة دون اللجوء إلى مصادر خارجية للتمويل وأن اهتمام رجال الأعمال بتغطية نفقات الاستثمار في فترة قصيرة نسبيًا تحسبًا لتقادم هذه الاستثمارات، وذلك من شأنه أن يجعل الفائدة على رأس المال المقترض لتمويل الاستثمار الجديد جزءًا ضئيلا من النفقات الجارية بالمقارنة إلى نفقة إحلال السلعة الرأسمالية الجديدة ومن ثم فإن تغيرات سعر الفائدة لا يكون لها تأثير بالغ على قرارات الاستثمار.

(د. عبد الرحمن يسري، مرجع سابق، ص ص ١٢٩ – ١٣٠).

مراجع الدراسة

أولاً: المراجع العربية:

١ – ابن القيم، أعلام الموقعين.

٢ – الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

٣ – ابن حزم، المحلى، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت.

٤ – ابن خلدون، دار القلم بيروت، لبنان، ط **٥** ، **١٩٨٤ م** .

٥ – ابن قدامة، المغني.

٦ – ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج **١٩** .

٧ – الحسبة في الإسلام.

٨ – أبو بكر متولي، اقتصاديات النقود من الفكر الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، **١٤٠٣ هـ** .

٩ – أحمد النجار، أساسيات عن النقود وصلة تحريم الربا بوظيفتها، المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي، **١٩٨٣ م** .

١٠ – أحمد جامع، النظرية الاقتصادية ج **٢** ، دار النهضة العربية، القاهرة، **١٩٧٦ م** .

١١ – أحمد عبد العزيز الشرقاوي، السياسات النقدية والمصرفية ومشكلة التضخم في الاقتصاد المصري، مؤتمر دور البنوك في مصر، جامعة المنصورة – كلية التجارة، **١٩٨١ م** .

١٢ – إسماعيل هاشم، مذكرات في النقود والبنوك، دار النهضة، القاهرة.

١٣ – الاقتصاد التحليلي، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية، **١٩٨٢ م** .

١٤ – البلاذري، فتوح البلدان.

١٥ – السرخسي، المبسوط، ج **٢** .

١٦ – السيد عبد المولى، المالية العامة، دار الفكر العربي، القاهرة، **١٩٧٥ م** .

١٧ – الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.

١٨ – الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج **٣** .

١٩ – الغزالي، إحياء علوم الدين.

٢٠ – الغزالي، شفاء الغليل، مطبعة الإرشاد، بغداد، **١٩٧١ م** .

٢١ – المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة. ط٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، **١٩٥٧ م** .

٢٢ – النيسابوري، غرائب القرآن، ج **٢** .

٢٣ – أميرة مشهور، دوافع وصيغ الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، رسالة دكتوراه كلية الاقتصاد – جامعة القاهرة، **١٩٨٦ م** .

٢٤ – رفيق المصري، الإسلام والنقود، مجلة المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة **١٤٠١ هـ** .

٢٥ – رمزي زكي، مشكلة التضخم في مصر، الهيئة العامة للكتاب القاهرة **١٩٨٠ م** .

٢٦ – زكريا أحمد نصر، التحليل النقدي، مطابع دار الكتاب العربي القاهرة، **١٩٥٨ م** .

٢٧ – سعيد مرطان، مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، مطبعة جامعة الملك سعود، الرياض، **١٤٠٥ هـ** .

٢٨ – سيد شوربجي، الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون، الأسعار والنقود دراسة تحليلية، مركز البحوث، جامعة الإمام محمد بن سعود **١٤٠٩ هـ** .

٢٩ – شوقي الفنجري، مجلة مصر المعاصرة، أكتوبر **١٩٧٩ م** .

٣٠ – شوقي دنيا، النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي، مكتبة الخريجي الرياض، **١٩٨٤ م** .

٣١ – شوقي دنيا، تقلبات القوة الشرائية للنقود، مجلة البنوك الإسلامية **١٩٨٥ م** .

٣٢ – عاطف صدقي، مبادئ المالية العامة، ج **١** ، دار النهضة القاهرة، **١٩٧١ م** .

٣٣ – عبد الرحمن يسري، اقتصاديات النقود، دار الجامعات بالإسكندرية، **١٩٨٢ م** .

٣٤ – عبد المنعم السيد علي، دور السياسة النقدية في التنمية الاقتصادية، القاهرة، **١٩٧٥ م** – عبد اللّٰه بن منيع، الورق النقدي، مطابع الفرزدق بالرياض **١٩٨٤** ط **٢** .

٣٥ – عبد الفتاح قنديل، الدخل القومي، دار النهضة، القاهرة، **١٩٧٩ م** .

٣٦ غازي حسين عناية، التمويل بالتضخم في البلدان النامية، ط **١** ، الرياض **١٤٠١** .

٣٧ – فتحي لاشين، الربا وفائدة رأس المال بين الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي، **١٩٨٣ م** .

٣٨ – فؤاد هاشم، اقتصاديات النقود والتوازن النقدي، دار النهضة العربية، القاهرة **١٩٧٦** .

٣٩ – محمد زكي المسير، اقتصاديات النقود، دار النهضة العربية القاهرة، **١٩٨٢ م** .

٤٠ محمد زكي شافعي، مقدمة في النقود والبنوك، دار النهضة العربية القاهرة، **١٩٧٧ م** .

٤١ – محمد عبد المنعم عقر، سوق النقد في اقتصاد إسلامي، مجلة البنوك الإسلامية، العدد العشرون، ذو الحجة، **١٤٠١ هـ** .

٤٢ – محمد عارف، السياسة النقدية في اقتصاد إسلامي، بحث مقدم للمركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة **١٩٨٢ م** .

٤٣ – مصطفى رشدي، النظرية النقدية، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية، **١٩٧٩ م** .

٤٤ – منصور التركي، الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق دراسة مقارنة، المكتب المصري الحديث، القاهرة، **١٩٧٦ م** .

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

٤٥- Alfred Marshall, the Pure Theory of Domestic Values, The don School of Eco. Political Sciences, don, ١٩٤٩.

٤٦- son. J. Monetary theory and Practice, Macdonald and Evans, don, ١٩٥٠.

٤٧- Keynes, John, the General theory of Employment, Interest and Money ,(١٩٣٦) Mc Millan & Co., don, ١٩٦٠.

٤٨- Newlyn, W. T., Theory of Money, Clarendon Press, Oxford, ١٩٦٢.

٤٩- Samuelson, Paul, Economics, Mc Graw l Book, Tokyo, ١٩٧٠.

القصيدة اللامية في رثاء الشيخ
محمد بن عبد الوهاب
للقاضي محمد بن علي الشوكاني

تحقيق وتقديم الدكتور

عبد اللَّه بن محمد أبو داهش

الأستاذ المشارك في قسم الأدب

بكلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية بالجنوب

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين محمد وآله، وصحبه أجمعين، أما بعد: فإن الناظر في التراث الفكري لبلدان الجزيرة العربية في القرون الأخيرة الماضية، يدرك وفرته واتساعه، ويعلم منزلة بلاد اليمن العلمية بين تلك البلدان، إذ تعد من مراكز الفكر الشهيرة في هذه الجزيرة العربية الواسعة، وبخاصة مدن: صنعاء، وزبيد، والمراوعة، وبيت الفقيه، وغيرها. وذلك على الرغم مما أصاب تلك الأنحاء بعامة من آثار الترهل الفكري المذهبي الذي نجم عن كثرة الاتجاهات، ووقوع الفرقة السياسية، والعزلة الفكرية، فالواقع أن هذه الأجزاء من جزيرة العرب لم تسلم من آثار الرتابة الفكرية.

والحق أن الباحث في تاريخ الفكر والأدب بجنوبي الجزيرة العربية يلحظ أثر الاتجاه السلفي الذي حققته دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في تلك الأنحاء بتأييد من الدولة السعودية الأولى، إذ تحقق ذلك الأثر بوضوح في ميداني: الفكر، والأدب، ولم يكن هذا الأثر بقليل في بلاد اليمن على وجه الخصوص، وإنما كان واسعًا غير يسير، ولعل من أبرز مظاهره أنه أوجد صحوة فكرية أدبية جادة، حيث غشي أثره شتى ميادين الفكر، وبخاصة: التعليم، والتأليف، والحسبة، كما أنه أوجد صراعًا مذهبيًّا واضحًا في بلاد اليمن، حيث توجد الفرق الدينية المختلفة. وكان أثر غير عادي في الأدب: شعره، ونثره، إذ نهض الأدباء يعبرون عن مواقفهم تجاه هذا الاتجاه السلفي المهم، ولكنهم انقسموا بين: مؤيد، ومعارض، ويأتي في مقدمة المؤيدين: الإمامان: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، ومحمد بن علي الشوكاني، على حين تزعّم المعارضة نفر من شعراء اليمن المشهورين الآخرين، ولعل سبق الصنعاني، والشوكاني إلى هذا التأييد قد أتى قبيل ظهور الاتجاه السياسي لهذه الدعوة السلفية في

بلاد اليمن. ويمكن القول إن أثر هذا الاتجاه السلفي الناجم حينئذ في جزيرة العرب، قد بان في الميادين السياسية، والمذهبية والأدبية، إذ أيقظ الركود الفكري الذي كان قد أصاب بلدان جنوبي الجزيرة العربية عبر القرون الأخيرة الماضية، فضلاً عن أثره الواضح في وجود: المؤلفات، والمناظرات، والمسائل، والتعليقات، حيث تنبه العلماء، ووجدوا السبيل مهيئًا لتحقيق: معارضتهم، أو تأييدهم.

ومن الواضح أن الشيخ محمد بن علي الشوكاني يعدّ حينذاك من أكابر علماء اليمن، وأوسعهم صيتًا. ومن أشهر مؤيدي هذه الدعوة الإصلاحية، إذ قبل مبادئها، وسعى في تحقيقها، ونشرها. وكان على صلة وطيدة بعلمائها والقائمين عليها، حيث نشأت له معهم: الرسائل، والمكاتبات. وكان حفيًّا برسلهم الذين يفدون إلى بلاد اليمن، كما أنه ترجم لبعض أعيان نجد في مؤلفاته ورسائله، إذ كان حريصًا على تسجيل أخبارهم، وتدوينها، وبخاصة قبيل ظهور الاتجاه السياسي لهذه الدعوة في تهامة اليمن، وحينما انتصب العداء السياسي المذهبي لهذه الدعوة في بلاد اليمن، لم يشأ الشوكاني أن يبدل موقفه، حيث اتخذ جانب: المناصحة، والمشاورة، ولعل موقفه المؤيد تجاه هذه الدعوة وصاحبها، قد تمثل بوضوح في هذه القصيدة التي بين أيدينا الآن، والتي تظهر حزنه وألمه تجاه فقد هذا العالم *رحمه الله تعالى* ، فلقد أطنب في الحديث عنه، وأطال في ذكره، مما يدل على موقفه، ويشير إلى روابط الأخوة الإسلامية بين علماء هذه الجزيرة العربية الواسعة، إذ تعد هذه القصيدة من جملة قصائد الشوكاني التي أنشأها في ميدان هذا الاتجاه السلفي.

ومهما يكن من أمر فإن المشتغل بتاريخ الأدب، والفكر في جزيرة العرب عبر القرون الأخيرة الماضية يجد الدافع قويًا تجاه تحقيق ذلك التراث، إذ دعاني الاشتغال به إلى تحقيق هذا الأثر ودراسته، فالحق أنه مهم يستدعي منا العناية والاهتمام، ولذا فإني حينما شرعت في دراسة هذا الجانب منذ أيام التحصيل والطلب، عزمت على تحقيق ما أراه مفيدًا منه، فلقد عثرت على نسخة خطية لهذه القصيدة في المكتبة

المركزية بجامعة الملك سعود بالرياض، ورأيت تحقيقها مستقبلاً واجبًا يستدعيه هذا الحال، وكنت منذ ذلك العهد كثير البحث في المصادر اليمنية المهمة عن نسخة خطية ثانية بها أستطيع: المعارضة، والتحقيق، ولما لم أجد المأمول رأيت تحقيقها على هذه النسخة الخطية الوحيدة، إذا يرجى من وراء ذلك كله التعريف بتراث هذه الأمة المجهول، وإيضاح أثر هذا الاتجاه السلفي في أدب الجزيرة العربية، وحيث إن الشوكاني من الأعلام المشهورين الذين نالوا حظوة غير عادية من لدن الأدباء والمؤرخين، فإني قد رأيت الاختصار في ترجمته، والإشارة إلى أهم جوانب حياته مثل: نسبه، ومولده، ونشأته، وتعليمه، وأعماله، ومؤلفاته، وصلته بأمراء نجد وعلمائها، وموقفه من دعوة الشيخ: محمد بن عبد الوهاب، على حين عُنيت بتحقيق النص، فوثقته، ووصفته، وأشرت إلى قيمته الأدبية، وإزاء ذلك كله، أحمد اللَّه تعالى، وأثني عليه، إذ صرف عزمي نحو تحقيق شيء من هذه الآثار العلمية المهمة، وأقول: ﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِى فِى ذُرِّيَّتِىٓ ۖ إِنِّى تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [1] والصلاة والسلام على رسوله الأمين محمد وآله وصحبه أجمعين.

وكتبه

عبد اللَّه أبو داهش

في الخامس من شهر رجب الأصم

سنة ١٤١٠ هـ من هجرة المصطفى

عليه أفضل الصلاة والسلام

---

١) سورة الأحقاف /١٥.

محمد بن علي الشوكاني [1] :

نسبه:

هو: محمد بن علي بن عبد اللَّه بن الحسن بن محمد بن صلاح بن إبراهيم بن محمد العفيف بن محمد بن رزاق، "ينتهي (نسبه) إلى خيشنة [2] " [3] ويعود في "الدّعام [4] بن رومان بن بكيل [5] " الذي يتصل في " كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان " [6] ويعرف بالشوكاني، ثم الصنعاني [7] نسبة إلى: هجرة شوكان [8] ومدينة صنعاء [9] وقد أخطأ من نسبه إلى زبيد [10] .

---

١) محمد بن علي الشوكاني « البدر الطالع ٤٧٨/١، ٤٧٩.

٢) قال عنه الشوكاني: "بخاء معجمة مفتوحة فمثناة تحتية ساكنة فشين معجمة مفتوحة فنون فهاء: ابن زياد بالمعجمة، ثم موحدة مشددة، وبعد الألف مهملة ابن قاسم بن مرهبة الأكبر بن مالك بن ربيعة بن الدعام، "البدر الطالع" ٤٧٨/١.

٣) المصدر نفسه ٤٧٨/١.

٤) قال عنه الشوكاني: "كان يذكره الهادي... في خطبته" المصدر السابق ٤٧٨/١.

٥) المصدر نفسه ٤٧٨/١، انظر: "أسلاك الجوهر" تحقيق حسين بن عبد اللَّه العمري. ١٠.

٦) المصدر نفسه ٤٧٩/١.

٧) المصدر نفسه ٢١٤/٢.

٨) "قرية من قرى السحامية إحدى قبائل خولان – بينها وبين صنعاء دون مسافة يوم" البدر الطالع، ٤٨٠/١، وقد استدرك الشوكاني في كتابه هذا بقوله: "ونسبة صاحب الترجمة إلى شوكان ليست حقيقية لأن وطنه ووطن سلفه وقرابته هو مكان عدني (جنوبي) شوكان بينه وبينها جبل كبير مستطيل، يقال له: الهجرة، وبعضهم، يقول له هجرة شوكان، فمن هذه الحيثية كان انتساب أهله إلى شوكان" المصدر نفسه ٤٨١/١ .

٩) انظر عن صنعاء: "تاريخ مدينة صنعاء" للرازي، و "معجم البلدان" لياقوت ٤٢٥/٣.

١٠) مثل محمد حامد الفقي الذي يقول "محمد بن علي الشوكاني الزبيدي اليمني" "أثر الدعوة الوهابية" ٧٨، ومثل: أحمد عبد الغفور عطار الذي يقول: "محمد بن علـــي الشوكاني الزبيدي اليمني" "محمد بن عبد الوهاب" ١٠٢.

مولده:

ترجم الشوكاني لنفسه في كتابه: "البدر الطالع"، فذكر أنه "وُلِدَ حسبما وجد بخط والده [١] في: وسط نهار يوم الاثنين الثامن والعشرين من شهر (ذي) القعدة سنة ١١٧٣ هـــ" [٢] (١٧٦٠ م) بهجرة شوكان، "من قرى السحامية إِحدى قبائل خولان" [٣] باليمن.

نشأته، وتعليمه:

نشأ محمد بن علي الشوكاني في كنف أَبيه بمدينة صنعاء على التقوى، والصلاح، إِذ تلقى تعليمه الأولي على يديه [٤] ثم أخذ قبيل شروعه في الطلب يقرأ القرآن ويحفظ بعض المختصرات على جملة من علماء صنعاء، وفقهائها [٥] وفي ذلك يقول الشوكاني نفسه بأنه: "نشأ بصنعاء فقرأ القرآن على جماعة من المعلمين، وختمه على الفقيه حسن بن عبد اللّه الهبل [٦] وجوّده على جماعة من مشايخ القرآن بصنعاء " [٧] ثم حفظ بعض المختصرات المهمة مثل: الأزهار [٨] والملحة [٩] والكافية والشافية [١٠] والتهذيب [١١] والتلخيص [١٢] والغاية [١٣] " وغيرها. "وكان حفظه لهذه

١) انظر ترجمته في "البدر الطالع" ٤٧٨/١.

٢) المصدر نفسه ٢١٤/٢ – ٢١٥.

٣) المصدر نفسه٤٨٠/١.

٤) قيل في مقدمة ديوان الشوكاني: "أسلاك الجوهر": "وفي صنعاء ترعرع ونشأ في ظل رعاية والده العالم الصالح الفاضل الذي كان مدرسته الأولى، انظر تلك المقدمة ص ١١، تحقيق حسين العمري.

٥) محمد بن علي الشوكاني، "البدر الطالع" ٢١٥/٢.

٦) لم أقف على ترجمة وافية له.

٧) البدر الطالع ٢١٥/٢.

٨) للإمام المهدي، في فقه الزيدية.

٩) للحريري.

١٠) لابن الحاجب.

١١) للتفتازاني.

١٢) للقزويني.

١٣) لابن الإمام، وهي: "غاية السول في علم الأصول للحسين بن الإمام القاسم بن محمد (١٠٥٠ هـ). وهي رسالة مختصرة جمع فيها الأدلة على قواعد الزيديـــة، وشرحها بكتابه "هداية العقول"، انظر: "مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن" للحبشي، ص ١٦٢.

المختصرات قبل الشروع في الطلب" [1] وحينما شرع في طلب العلم أخذ على عدد غير يسير من علماء صنعاء المشهورين واستجاز منهم [2] ولكنه لم يرحل في سبيل العلم خارج هذه المدينة [3] .

مؤلفاته:

صنّف الإمام الشوكاني جملة من الكتب العلمية المطولة، والرسائل المختصرة، والفتاوى الدينية المهمة، إلى جانب رسائله النثرية، وقصائده الشعرية [4] إذ يوجد له ديوان شعر معروف [5] وقد قدر أحد معاصريه مؤلفاته بمائة وأربعة عشر مؤلفًا [6] على حين أوصلها بعض الباحثين المعاصرين نحو مائة وستين مؤلفًا [7] ولعل من أهمها: فتح القدير، ونيل الأوطار، والبدر الطالع، والميل الجرار، وإرشاد الفحول [8] .

أعماله:

تكاد تنحصر أعمال الشوكاني البارزة التي اشتغل بها في حياته في: التدريس، والفتيا، والتأليف، والقضاء، فلقد قال الشوكاني عن نفسه قبيل توليه القضاء

---

١) محمد بن علي الشوكاني "البدر الطالع" ٢١٥/٢.

٢) المصدر نفسه ص ٢١٦.

٣) المصدر نفسه ٢١٨/٢، وانظر: "أدب الطلب" للشوكاني.

٤) انظر "البدر الطالع" ٢١٩/٢، و "مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن" للحبشي ص ٣٢، و "نيل الوطن" لزبارة ٢٩٩/٢.

٥) حققه حسين بن عبد اللّه العمري، وطبع في دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م.

٦) انظر: "النفس اليماني" للأهدل ص ١٧٧، و "مجلة كلية اللغة العربية" الرياض، ع ٧ (١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م) ص٣٢٤.

٧) انظر "الإمام محمد بن علي الشوكاني أديبا شاعرا" لأحمد بن حافظ الحكمي، مجلة كلية اللغة العربية بالرياض، ع٧ (١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م) ص ٣٢٤ – ٣٢٥، وانظر: "مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن" للحبشي ص ٣٢.

٨) وهذه المؤلفات مطبوعة منشورة، انظر: "معجم المؤلفين" لكحالة ٥٣/١١، و "الأعلام" للزركلي ٢٩٨/٦.

بصنعاء: "وكنت إذ ذاك مشتغلاً بالتدريس في: علوم الاجتهاد، والإفتاء؛ والتصنيف" [1] حيث كان يدرس: "الطلبة في اليوم الواحد نحو ثلاثة عشر درسًا" [2] وقد نهض بجانب الفتيا وعمره نحو عشرين سنة [3] "، على حين اشتغل بالتأليف في غضون تلك المدة [4] وقد وَلِيَ أمر القضاء سنة ١٢٠٩ هـ / ١٧٩٥ م بتكليف من الإمام المنصور علي [5] إذ: كان دخوله فيه: "وهو ما بين الثلاثين والأربعين" [6] و لم يمنعه عمله في هذا الميدان: "من التدريس، والتأليف، والفتيا" [7] إذ اشتغل بذلك كله إلى جانب توليه القضاء، فقد درَّس – على سبيل المثال – بمدرسة الإمام شرف الدين [8] بصنعاء [9] .

وفاته :

توفي – *رحمه الله تعالى* – "حاكمًا [10] " بصنعاء في جمادى الآخرة سنة (١٢٥٠ هـ / ١٨٣٤ م) عن ست وسبعين سنة وسبعة أشهر، وقبره بمقبرة خزيمة المشهور بصنعاء " [11] .

---

١) "البدر الطالع" ٤٦٤/١.

٢) المصدر نفسه ٤٦٤/١.

٣) المصدر نفسه ٢١٩/٢، وانظر: "مصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني، لحسين العمري ٣٠٠.

٤) المصدر نفسه ٢٢٤/٢.

٥) انظر ترجمته في "البدر الطالع" ٤٥٩/١، ٤٦٤، ٤٦٥ و "نيل الوطر" ١٤٠/٢، و: "درر نحور الحور العين" لجحاف.

٦) محمد بن علي الشوكاني، "البدر الطالع" ٢٢٤/٢.

٧) إسماعيل بن علي الأكوع، كتابه السابق ٢٦٦.

٨) قال عنها إسماعيل الأكوع: "في صنعاء، وتدعى المدرسة، وهي عامرة، وتقع في الشمال الشرقي من صنعاء بالقرب من باب شعوب، بناها الإمام شرف الدين سنة ٩٢٦ في موضع مسجد يدعى الأزهر" "المدارس الإسلامية في اليمن، ٢٦٥.

٩) المصدر نفسه ٢٦٥.

١٠) أي: وهو في القضاء.

١١) محمد محمد زيادة، "نيل الوطن" ٣٠٢/٢.

صلته بأمراء نجد وعلمائها:

نسبه:

تأتي صلة الشوكاني بأمراء نجد وعلمائها واضحة قوية، إذ مال إلى نهضتهم الدينية، وأثنى على جهودهم الإصلاحية، وكان على صلة وثيقة بهم، فلقد ترجم لبعض منهم، وكاتبهم، يقول الشجني [١] وكان أهل نجد: "يستدعون من مصنفاته إليهم، وتدور الكتب بينهم في هذا الأمر" [٢] وقد ذكر زبارة [٣] في معرض ترجمته للشوكاني: "أن من جملة ما دار بين صاحب الترجمة، وبين أهل نجد من المكاتبات هذه القصيدة" [٤] التي يقول في مطلعها:

إِلَى الدِّرْعِيَّةِ [٦] الْغَرَّاءِ تَسْرِي ... فَتُخْبِرُهَا بِمَا فَعَلَ الْجُنُودُ
وَتَصْرُخُ فِي رُبَا نَجْدٍ جِهَارًا ... فَيَسْمَعُهَا إِذَا صَرَخَتْ سُعُودُ [٥]

ومن الواضح أن معرفة الشوكاني بأخبار نجد، وأحداثها كانت تأتي من خلال وفادة الرسل النجديين إلى أئمة اليمن حينذاك، يقول الشوكاني: "وما زال الوافدون من سعود [٧] يفدون إلينا إلى صنعاء إلى حضرة الإمام المنصور، وإلى حضرة ولده الإمام المتوكل [٨] بمكاتيب إليهما بالدعوة إلى التوحيد، وهدم القبور المشيدة والقباب

١) محمد بن حسن الشجني الذماري، (– ١٢٨٦ هـ)، انظر ترجمته في "نيل الوطر" لزبارة ٢/٢٥٧.

٢) "التقصار" مخطوط، ورقة. ١.

٣) محمد محمد زبارة.

٤) "نيل الوطر"، ٢/٢٩٩.

٥) محمد محمد زبارة، كتابه السابق ٢/٣٠٠، وانظر: "التقصار" للشجني ورقة ٥٣ – ٥٥، و "أسلاك الجوهر" للشوكاني ١٥٤، وقد قال جامع الديوان: "قال رضوان اللَّه عليه، كتبها إلى سعود النجدي وعلماء نجد في أيام انتشار ملكهم في جزيرة العرب فكانت ترد عليه منهم أسئلة، فقال في بعض جواباته هذه القصيدة" ١٥٤.

٦) انظر أخبارها في كتابي: "معجم اليمامة" ١/٤١٦ و "الدرعية" لعبد اللَّه بن خميس ٤٤، و "المعجم الجغرافي للبلاد السعودية" للجاسر ٤٤٥.

٧) سعود بن عبد العزيز بن محمد بن سعود (١١٦٣ – ١٢٢٩ هـ) انظر ترجمته في: "الأعلام" للزركلي ٣/٩٠.

٨) المتوكل على اللَّه أحمد بن المنصور (١١٧٠ / – ١٢٣١ هـ) انظر ترجمته في: "البدر الطالع" ١/٧٧.

المرتفعة، ويكتب إِليّ أيضًا مع ما يصل من الكتب إلى الإمامين" [1] هذا بالإضافة إلى: المناظرات، والمعارضات التي كان يعقدها معهم [2] ومن أجل ذلك أفرد الشوكاني هذه الأحداث، وتلك الصلات بمؤلف مستقل [3] وكان يمنح بعض طلاب العلم النجديين الإجازات العلمية، مثلما فعل مع الشيخ سليمان بن عبد اللّه بن محمد بن عبد الوهاب [4] (١٢٠٠ – ١٢٣٣ هـ) وجملة القول: أن الشوكاني أفاض في وصف أمراء نجد وعلمائها، حيث ذكر: "بأنهم أقاموا الدين الحنيف في جميع البلاد التي فتحوها" [5] وأنها قد دارت بينه وبينهم المكاتبات الوافرة [6] .

موقفه من الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته :

يدرك الناظر في تاريخ الفكر والأدب لبلدان الجزيرة العربية عبر القرون الأخيرة الماضية أن دعوات الإصلاح التي نهض بها المصلحون من أبناء هذه الأمة قد أثرت حينئذ في يقظة الفكر ونشاطه، وأنها قد أذكت الهم، وأوجدت رابطًا مهمًّا بين العلماء ومواطنيهم، فحينما يؤيد الشوكاني دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، فإنما هو يعلم جدواها وأهميتها، ومناصرتها للعقيدة، وأهلها، حيث أدرك مثالها من قبل لدى الشيخ محمد بن إسماعيل الأمير الذي حاول في دعوته دفع التقليد، ونبذ البدع والمعتقدات الباطلة، ولكنه لم يجد النصير السياسي الذي تحقق للشيخ محمد بن عبد الوهاب، مما جعل الشوكاني يقبل على هذه الدعوة الإصلاحية ويؤيدها، إذا يأتي تأييده لها ممثلاً في اتجاهين: الأول نصرته لها وإقباله على رصد أخبارها، والحديث عنها في معظم كتبه

---

١) محمد بن علي الشوكاني، "البدر الطالع". ٢٦٢/١.

٢) لطف اللّه حجاف، "درر نحور الحور العين" ٤٤٩، وانظر "البدر الطالع" للشوكاني ٨/٢.

٣) محمد بن علي الشوكاني "البدر الطالع" ٢٦٣.

٤) انظر ترجمته في: « روضة الناظرين عن مآثر علماء نجد » لمحمد بن عثمان ١٢١/١، و « علماء نجد » للبسام، « الأعلام » للزركلي ١٢٩/٣.

٥) "البدر الطالع" للشوكاني ٥/٢ وانظر "الإمام الشوكاني مفسرا" للغماري ٣٥.

٦) المصدر نفسه ٧/٢ – ٨. وانظر: "الإمام الشوكاني مفسرا" للغماري ٣٥ ومجلة العرب، ح ٧، ٨ س ٢٢ (محرم وصفر ١٤٠٨ هـ). ٤٣٣.

الوافرة، قبيل وفاة صاحبها وبعدها بقليل. وذلك على الرغم من إهمال الشوكاني ترجمة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وترجمته لبعض أمراء الدعوة والقائمين عليها في نجد، وأما الاتجاه الثاني فقد تحقق في غضون العقد الثاني من القرن الثالث عشر الهجري حينما وقف الشوكاني موقف المناصح والمناقش في وقت زلّ فيه صواب بعض علماء اليمن وشعرائه، ويمثل موقفه هذا قصيدته الدالية التي كتبها إلى الإمام سعود بن عبد العزيز من بعد في نحو ١٢٢٠ هـ، إذ قيلت: "على طريقة النصح" (١) وتأتي دوافع الاتجاه الأول رغبة في تأييد الدعوة ونصرتها، على حين أتى الاتجاه الثاني نتيجة لظهور الاتجاه السياسي المؤيد للدعوة في بلاد اليمن، إذ كان من قبل خامدًا لا تذكيه الفوارق المذهبية والأهواء السياسية (٢) .

وعلى الرغم من ذلك يمكن القول بأن الشوكاني يعد من مؤيدي الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته، وأنه قد تأثر به "تأثرًا كبيرًا، ونهل من علمه ومؤلفاته" (٣) وأنه حينما بلغته وفاته رثاه بهذه القصيدة (٤) إذ كان من معاصريه، والمؤيدين له، وممن سلك منهج أهل السنة والجماعة حينذاك، يقول أحد الباحثين المعاصرين بأن الشوكاني "يلتقي مع ابن عبد الوهاب على الدعوة إلى تطهير الاعتقاد، وكون كل منهما موجهًا للنهضة العلمية والدينية وجهة عقلية سلفية منتجة في العصر الحديث" (٥) ولذلك يمكن القول بأن موقف الشوكاني من ابن عبد الوهاب ودعوته قد كان واضحًا معروفًا تمثله أفعاله وأقواله تجاهه، وتجاه دعوته.

---

١) محمد بن علي الشوكاني، "أسلاك الجوهر"، تحقيق حسين العمري ١٥٤.

٢) انظر "البدر الطالع" للشوكاني ٢٦٢/١، ٧/٢.

٣) عبد اللّه بن سعد الرويشد، "قادة الفكر الإسلامي عبر القرون" ٢٥١.

٤) انظر: "أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها" للفقي ٨٠.

٥) إبراهيم إبراهيم هلال، "الإمام الشوكاني والاجتهاد والتقليد" ٢٣.

القصيدة: توثيق نسبتها ، ووصف أصلها المخطوط ، وقيمتها: الأدبية

أولاً: توثيق نسبتها:

لم تكد المصادر الأساسية لتاريخ الأدب اليمني في القرن الثالث عشر الهجري تذكر هذه القصيدة أو تشير إليها، إذ أهملها: مؤرخو تلك الفترة، وأدباؤها، وإنما استدرك ذكرها نفر من باحثي الأدب اليمني المعاصرين الذين اشتغلوا بتحقيق مؤلفات الشوكاني وشعره، ولعل السبب في إهمال هذه القصيدة من لدن أولئك المعاصرين للشوكاني، والذين أتوا من بعده بقليل، يعود إلى غلبة الاتجاه السياسي المذهبي على كثير من الباحثين، والمؤرخين، والأدباء حينذاك، إذ شهدت بلاد اليمن في الثلث الأول من القرن الثالث عشر الهجري، وما بعده صراعًا فكريًّا خطيرًا، أذكاه الاتجاه المذهبي القائم حينذاك في تلك الأنحاء [١] مما يشير إلى احتمال نبذ الكثير من: القصائد، والمؤلفات المؤيدة المنصفة لتلك الصحوة الناشئة في جزيرة العرب، إذ انتصبت المعارضة، ووجدت المؤلفات، وأنشئت القصائد العديدة في الرد على علماء الدعوة، مما يدعو الباحث في هذا المقام إلى التفكير في مصير تراجم العلماء السلفيين الذين نالوا تأييد علماء اليمن المنصفين [٢] ويثير لديه الشكوك في حقيقة ردود أولئك المعارضين، ونتاجهم في ميدان هذه الصحوة، وربما يعود إهمال هذه القصيدة إلى عمل جامع شعر الشوكاني، واتجاه، إذ جُمِعَ شعره بعد وفاته.

ومهما يكن الأمر فإن هذه القصيدة تعد من نتاج الشوكاني لأنها تشبه شعره، وتمثل شاعريته، كما أنها تعبر عن رأيه، تجاه الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته، إذ هو من

١) يراد بهذا القول الاتجاه الزيدي المعارض عندئذ.

٢) مثل إهمال ترجمة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في كتاب "البدر الطالع" للشوكاني، والقول برجوع الصنعاني الأمير عن تأييده للدعوة في قصيدته الدالية التي يقـول في مطلعها:

رجعت عن النظم الذي قلت في النجدي *** فقد صح لي عنه خلاف الذي عندي"

ديوانه، ورقة ٥٩.

المؤيدين له، ومن المقبول: أن يرثيه، ويحزن لفقده، فضلاً عن أنها وجدت مكتوبة في مظان علمية موثقة، وفي مجموع خطِّي معتمد [١] إلى جانب وجود شيء من أبياتها أو معظمها في عدد من مؤلفات المعاصرين، ممن أيقن بحقيقة نسبة هذه القصيدة للشوكاني من أمثال: حسين بن عبد اللّه العمري في تحقيقه لديوان الشوكاني: "أسلاك الجوهر" الذي يقول: "وعندما توفي الشيخ عام ١٢٠٦ هـ (٢) ١٧٩ م رثاه الإمام الشوكاني بقصيدة ليست في الدوان ولا في البدر الطالع" [٢] وأورد أبياتًا منها للفائدة كمال قال، ومثل محمد بن عثمان بن صالح في كتابه: "روضة الناظرين عن مآثر علماء نجد وحوادث السنين" الذي يقول: "وقد رثاه العلامة محمد الشوكاني بقصيدة رنانة تبلغ مائة بيت" [٣] ومثل محمد حامد الفقي في كتابه: "أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها"، الذي يقول بأن الشوكاني: "رثاه بقصيدة عظيمة" [٤] ومثل أحمد عبد الغفور عطار في كتابه: " محمد بن عبد الوهاب "، ومثل عبد الرحيم عبد الرحمن في كتابه: "الدولة السعودية الأولى" [٥] ولعل أبرز مَن عُني بهذه القصيدة في زماننا: عبد اللّه بن سعد الرويشد، وأحمد بن حافظ الحكمي. أما الأول فقد أوردها كاملة باستثناء بيت واحد في كتابه: "الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التاريخ" [٦] ولكنه لم يحققها، وأما الثاني فقد تناول بعضًا من أبياتها بالتحليل والدرس ضمن شعر الشوكاني بعامة في مقاله: " الإمام محمد بن علي الشوكاني أديبًا شاعرًا" [٧] وذلك كله يزيد في توثيق هذه القصيدة، وحقيقة نسبتها للقاضي محمد بن علي الشوكاني.

---

١) انظر ما سيأتي في وصف مخطوطة القصيدة.

٢) ص ١٥٤.

٣) ١٧٥/٢.

٤) ٧٨.

٥) ١٦١/١.

٦) ٦٤/١، وقال: "مرثية الشيخ محمد بن علي الشوكاني.

٧) ع٧، مجلة كلية اللغة العربية بالرياض (١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م) ص ص ٣١٣ - ٤٠٠.

ثانيًا: وصف أصلها المخطوط :

لقد اعتمدت في تحقيقي لهذه القصيدة على نسخة خطية واحدة، وهي النسخة الموجودة في: قسم المخطوطات بالمكتبة المركزية، جامعة الملك سعود تحت رقم ١٦٣٨ م / ١٠ ضمن مجموع خطي بقلم: الربيعي عبد اللَّه [1] إذ كان تحريرها في سنة ١٣٣٦ هـــ / ١٩١٧ مم وقد استهل ناسخها تحريره لها، بقوله: "بسم اللَّه، الحمد لله، مما قاله العلامة المحقق محمد بن علي الشوكاني رحمه الله يرثي بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمهما الله تعالى"، وختمها بقوله: "تمت بحمد اللَّه، وتوفيقه بقلم الربيعي عبد اللَّه ١٣٣٦ هـــ"، وتحوي أبيات هذه القصيدة من صفحات هذا المجموع الصفحات الآتية: ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦.

ويتبين للناظر في رسم هذه النسخة الخطية أنها مكتوبة بخط نسخي معتاد، وأنها تقع في خمس صفحات في كل صفحة نحو ثلاثة وعشرين سطرًا، قد تزيد وقد تنقص، عدا الصفحة الأخيرة فإنه يقع فيها مما يتعلق بالقصيدة أحد عشر سطرًا، في كل سطر نحو عشر كلمات أو تسع، وهي في: واحد ومائة بيت، ولقد أصاب تحرير هذه القصيدة شيء من مظاهر: التحريف، والتصحيف، والإهمال، والحذف، والتسهيل، ولقد جرى الناسخ على كتابة الياء والهمزة معًا على أنهما حرف واحد، مثل "مزايل" "هايلي"، ولعلها قاعدة سار عليها. إذ وردت في نحو ٢٤ موضعًا، ولم تخل هذه القصيدة أيضًا من الوقوع في بعض الضرورات الشعرية، وبخاصة في الميزان العروضي، إذ اتسمت بعض أبياتها بضعف في حسها، وكسر في بعض شطورها، كما أنها لم تسلم من بعض المآخذ: الأسلوبية، والإملائية اليسيرة، إذ يدل هذا الحال على تعاقب النساخ على تحريرها، ورسمها مذ شاع خبر وجودها. وهذه النسخة

١) جاء في المجموع المخطوط الذي توجد فيه هذه القصيدة (٢٤٦) – بعد أن كتب الربيعي خطة أيضًا قصائد مختارة من ديوان أبي العتاهية –: "عبد اللَّه بن إبراهيم بن محمد الربيعي" وتاريخ كتابته لقصائد أبي العتاهية هذه (١٥ ربيع الأول ١٣٢٢ هــ) أي: قبل نسخ هذه القصيدة بأربعة عشر عاما.

كثيرة: الحواشي، والتعليقات، مما يشير إلى أن ناسخها قد عارضها بنسخة أخرى قد تكون نسختها الأصلية، أو نسخة منقولة عنها.

ثالثًا: قيمتها الأدبية :

يتبين للناظر في أبيات هذه القصيدة أن قيمتها المعنوية تفوق قيمتها الأدبية، إذ حوى مضمونها الكثير من المعاني الرفيعة ذات المدلول الإنساني المقبول، فضلاً عن قيمتها الدينية النابعة من شمولية ثقافة قائلها، ويأتي سبق المضمون على الشكل في هذه القصيدة نتيجة لتأثر ناظمها بروح العصر الذي نظمت فيه، إذ تلون ذلك العصر بمظاهر: الغلو، والمبالغة، والتكلف أحيانًا. وكان شعراؤه يميلون إلى: التهويل، والتعظيم، والإطناب، والتكرار، مما يفقد النص قيمته، ويشتت معانيه، وهذا الحال ينسحب على هذا النص، ناهيك عن الاتجاه العلمي الذي يتسم به الشوكاني في شعره، ومدى أثره في نتاجه الأدبي بعامة، فلقد وُصِفَ شعر الشوكاني بأنه يصطبغ بالروح العلمية، والثقافة الدينية العميقة [1] .

ولعل من أهم ما يلفت نظر الدارس لهذه القصيدة، أنها تتسم بطول النفس، إذ تقع في واحد ومائة بيت، وأنها محافظة على نهج القصيدة التقليدية المعهود من حيث: البناء، وأسلوب التعبير، فلقد كان قاموس قائلها ممثلاً لثقافته الدينية الواسعة، فهو يكثر من استخدام الألفاظ ذات الصبغة الدينية المميزة، ويعمد إلى ذكر العناصر الثقافية، والحسية، والكونية، حيث يجعلها سبيلاً لبسط آلامه، وأحزانه، تجاه من عزّ عليه فقده، فلقد رأيناه يستبكي هذه العناصر، ويلح عليها في مداومة الحزن والبكاء شأن أدباء عصره، ولذلك فإن المبالغة تكاد تكون من أبرز سمات هذه القصيدة، إلى جانب اتصافها بملامح: الخطابة، والتقريرية، إذ لم تخل من شيوع ألفاظهما وأساليبهما، كذلك اتسمت هذه القصيدة بوضوح الدلالة اللغوية الدينية في أبياتها،

١) أحمد بن حافظ الحكمي، مقاله السابق، مجلة كلية اللغة العربية، ع ٧ (١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م) ص ٣٣٦.

إذ هي صادرة من لدن: قاض، فقيه، أصولي، ولعل ما توصف به الصورة الشعرية في هذه القصيدة أيضًا أنها لا تكاد تخرج في تكوينها عن المظاهر التقليدية المعهودة التي تتألف منها الصورة الشعرية حينذاك، وبخاصة الصورة البيانية التي تعتمد على أسباب: الاستعارة، والكناية، والتشبيه، و لم تخل هذه القصيدة في أسلوبها من ملامح البديع وألوانه، فالحق أنها اصطبغت بشيء من محسناته البديعية المختلفة.

ومهما يكن من أمرٍ فإن هذه القصيدة تمثل روحًا سلفية صادقة، وتصور جانبًا اجتماعيًّا مهمًّا من حياة العلماء في هذه الجزيرة العربية الواسعة، إذ هم يضامون بفقد إخوانهم ويحزنون لهم، ويجأرون بالألم والشكوى، فالواقع أن هذه الأبيات تمثل هذه الروابط الأخوية الصادقة، وتشير إلى منازل العلماء في عيون إخوانهم، وما حال الشوكاني عن هذا الواقع ببعيد، وإنما هو واضح في هذه القصيدة، يقول أحد الباحثين المعاصرين في حال الشوكاني حينما بلغته وفاة الشيخ محمد بن عبد الوهاب – *رحمه الله تعالى* – فهو ما إن سمع بوفاته: "حتى ذابت مهجته أسى لركن الدين الذي انهد بوفاته، ولعلوم الدين التي ماتت بموته" [1] .

---

١) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

بسم الله الرحمن الرحيم   ما قاله العلامة المحقق محمد بن علي الشوكاني رحمه الله يرثي به الشيخ محمد بن عبد الله [illegible]

مصابٌ دهى قلبي فأذكى غلائلي   وأصمى بسهم الافتجاع مقاتلي

وخطبٌ به أحشاي [illegible] صدعت   وأمست بفرط الوجد أي ثواكل

ورزءٌ [illegible] صفو معيشتي   وأبدلني قسرًا أمرّ المناهل

فصرت به رهن التباريح والأسى   حليف أسًى للقلب غير مزايل

أسير جوى أضنى فؤادي سقيمه   وقلب من الحزن المبرح ذاهل

مصابٌ به قامت عليّ قيامتي   ومن كرب لاقيت أعظم هائل

مصابٌ به ذابت حشاشة مهجتي   ومن حمله قد كلّ متني وكاهلي

مصابٌ به قد أظلم الكون كله   وكان على حال من الحزن حائل

مصابٌ به الدنيا قد اغبرّ وجهها   وقد شمخت أعلام قوم أسافل

رُميت به عن قوس أبرح لوعة   بنابل روحي كان أسرع آفل

وقام على الإسلام [illegible] وأهله   نعيق غراب بالمذلة حائل

و[illegible] منار الاتباع لأحمد   هوان انهدام جاء من كل جاهل

وهبّت لنا بالابتداع سمائم   بسمّ لنصر الدين مردٍ وقاتل

فيا مهجتي ذوبي أسًى وتأسفًا   ويا كبدي [illegible] بحزنٍ مواصل

ويا لوعتي دومي وزيدي ولازمي   ويا فجعتي للقلب ما عشت نازلي

ويا مقلتي [illegible] الكرى [illegible]   وجودي بدمع دائم السكب هاطل

ويا جزعي [illegible]   ويا سلوتي ولّي والقلب زائل

فقد مات طود الحلم قطب رحى العلى   ومركز أدوار الفحول الأفاضل

وماتت علوم الدين طرًّا بموته   وغيّب وجه الحق تحت الجنادل

إمام الهدى ماحي الردى قامع العدى   ومروي الصدى من فيض علم ونائل

جمال الورى [illegible] شيخ الذرى   وجمّ القرى صدر الصدور الأماثل

عظيم الوفا [illegible] الشفا [illegible]   وحالي [illegible] الفضائل

بهيّ الثنا عذب الجنا طيب الثنا   منيل المنى [illegible] كل آمل

وعن

« الورقة الأولى من المخطوطة »

وأوفى الثنا مني عليكم مكررا ۞ وأزكى تحيات سوام كوامل
بني وأضعافها للمقربين كلهم ۞ هداة الورى من محتد فرع وائل
هم الناس أهل الباس هم ذو فضلهم ۞ جميع بني الدنيا فما للمجادل
لقد جاهدوا في الله حق جهاده ۞ إلى أن أقاموا بالقنا كل مائل
ينادونهم في كل ناد مبجل ۞ فحقق بالتبجيل بين القبائل
سعوا دمعهم والتحق حالتي نخلية ۞ كما حالق الآباء ليس براحل
لقد نصروا دين الإله وحزبه ۞ كما دفعوا داعي الهوى بالقنابل
عليهم سلام الله ما ذر شارق ۞ وما اهتزت الأزهار في صبح هاطل
وأزكى صلاة الله ثم سلامه ۞ على المصطفى الهادي كريم الشمائل
محمد المختار من فرع هاشم ۞ وآل وأصحاب كرام أفاضل

تمت بحمد الله وتوفيقه بقلم [illegible]
١٣٣٦

بسم الله الرحمن الرحيم هذه فوائد استنبطها شيخ مشايخنا شيخ الإسلام وبركة الأنام الشيخ محمد بن عبد الوهاب أجزل الله له الأجر والثواب آمين

قال رحمه الله تعالى في الكلام على سورة اقرأ والمدثر ما نصه أول اقرأ فيه التنبيه على طلب العلم وأول المدثر فيه التنبيه على العمل به وأول اقرأ فيه العمل المختص وأول المدثر فيه العمل المتعدي وأول اقرأ فيه معرفة الله وأول المدثر فيه التأدب معه وأول اقرأ ذكر فضله عليكم وأول المدثر فيه حقه عليك وأول اقرأ فيه آداب المتعلم وأول المدثر فيه آداب العالم وأول اقرأ فيه الاستعانة على الخشوع في الأمر وأول المدثر فيه الأمر بالإخلاص والصبر على العبادة وأول اقرأ فيها معرفتك بربك وبنفسك وأول

"الورقة الأخيرة من المخطوطة"

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

(١) مصاب دَهَا [6] قَلْبِي فَأَذْكَى [7] غَلاَئِلِي	وَأَصْمَى بِسَهْمِ الاِفْتِجَاعِ [2] مُقَاتِلِي [3]
(٢) وَخَطْبٌ بِهِ أَعْشَارُ أَحْشَايَ [8] صُدِّعَتْ	فَأَمْسَتْ بِفَرْطِ الْوَجْدِ أَيَّ ثَوَاكِلِ [4]
(٣) ورُزْءٌ [9] تَقَاضَانِي صفَاءَ مَعِيشَتِي	وَأَنْهَلَنِي قَسْرًا أَمَرَّ الْمَنَاهِلِ
(٤) فَعُدْتُ بِهِ رَهْنَ التِّيَاعِ وَلاَعِجٍ	حَلِيفَ أَسًى [5] لِلْقَلْبِ غَيْرِ مُزَايِلِ
(٥) أَسِيرُ جَوًى أَفْنَى فُؤَادِي رَسِيسُهُ [10]	وَقَلْبٌ مِنَ الْحُزْنِ الْمُبَرَّحِ ذَاهِلِ

١) في الأصل: "بسم اللَّه الحمد اللَّه، مما قاله العلامة المحقق محمد بن علي الشوكاني رحمه اللَّه يرثي بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمهما اللَّه تعالى " وقد رسم الناسخ هذا القول في صدر القصيدة.

٢) لا تحقق الهمزة هنا: إذ هي همزة وصل، فلقد وقع الشاعر في ضرورة من ضرائر التغيير هي إثبات همزة الوصل، وبذلك بقيت "مفاعيلن" تامة، دون تغيير وربما تقرأ هذه الكلمة بكسر اللام من (أل) دون اللجوء إلى إثبات همزة الوصل، وبذلك يدخل "مفاعيلن" زحاف القبض، وهو حذف الخامس الساكن فتتحول إلى "مفاعلن.

٣) في الأصل: "مقاتل"، والصواب ما أثبت.

٤) الثواكل: جمع ثاكل وهي المرأة التي فقدت ولدها، قال الجوهري: "الثكل فقدان المرأة ولدها"، "الصحاح" ١٦٤٦/٤.

٥) في الأصل: "أسا"، والصواب ما أثبت.

٦) في الأصل: "دهى"، وربما قرئت: "وهي"، وقد ترسم: "دهى" بالألف المقصورة، انظر: "المفرد العلم" للهاشمي ١٤٣.

٧) في الأصل "فاذكى" والناسخ – في هذه القصيدة – يسهل الهمز، ويحذفه في معظم مواضعه.

٨) في الأصل: "أحشائي"، وبه ينكسر البيت.

٩) قال الرازي: "... الرزء والمرزئة، والرزيئة بالمد والرزية المصيبة، والجمع الرزايا... "، "مختار الصحاح" ٢٤٠.

١٠) قال الجوهري في: "الصحاح": "رس الحمى ورسيسها واحد، وهو أول مسها"، مح ٩٣٤/٣، وقال: "الرسيس: الشيء الثابت" ٩٣٤/٣، وقال الفيروزآبادي في: "القاموس": الرس ابتداء الشيء ومنه رس الحمى ورسيسها، ٢١٩/٢، وقال ابن منظور: "الرسيس أول الحمى الذي يؤذن بها ويدل على ورودها

(قال) ابن الأعرابي: الرسة السارية المحكمة. قال أبو مالك: رسيس الحمى أصلها، قال ذو الرمة:

إذا غير النأي المحبين لم أجد *** رسيس الهوى من ذكر مية يبرح

أي أثبته والرسيس الشيء الثابت الذي قد لزم مكانه، وأنشد:

رسيس الهوى من طول ما يتذكر

ورس الهوى في قلبه والسقم في جسمه رسا ورسيسا، وأرس دخل وثبت ورس الحب ورسيسه بقيته وأثره، "اللسان" ٤٠١/٧. وانظر: "مختار الصحاح" للرازي ٢٤٢، و "المعجم الوسيط" ٣٤٤/١.

(٦) مُصَابٌ بِهِ قَامَتْ عَلَيَّ قِيَامَتِي [١٢] وَمِنْ كَرْبِ مَا [١] لاقَيْتُ أَعْظَمَ هَائِلِ [٢]

(٧) مُصَابٌ بِهِ ذَابَتْ حُشَاشَةُ [١٣] مُهْجَتِي وَعَنْ [٣] حَمْلِهِ قَدْ كَلَّ [٤] مَتْنِي [٥] وكَاهِلِي [٦]

(٨) مُصَابٌ بِهِ قَدْ أَظْلَمَ الْكَوْنُ كُلُّهُ وكَانَ عَلَى حَالٍ مِنَ الْحُزْنِ حَائِلِ

(٩) مُصَابٌ بِهِ الدُّنْيَا قَدِ اغْبَرَّ وَجْهُهَا وَقَدْ شَمَخَتْ أَعْلَامُ قَوْمٍ أَسَافِلِ [٧]

(١٠) رُمِيتُ بِهِ عَنْ قَوْسٍ أَبْرَحَ لَوْعَةٍ بِهَا نَجْمُ رُوحِي كَانَ أَسْرَعَ آفِلِ

(١١) بِهِ هُدَّ رُكْنُ الدِّينِ، وَانْبَتَّ [١٤] حَبْلُهُ وَشُدَّ بِنَاءُ الْغَيِّ مَعْ [٨] كُلِّ بَاطِلِ [٩]

(١٢) وَقَامَ عَلَى الإِسْلَامِ جَهْرًا وَأَهْلِهِ نَعِيقُ [١٠] غُرَابٍ بِالْمَذَلَّةِ هَائِلِ [١١]

---

١) لعلها ساقطة في الأصل، وبإضافتها يستقيم الوزن والمعنى، وإذا ضبطت كلمة "كرب" منونة هكذا: "ومن كربٍ" وحذفت "ما": استقام الوزن.

٢) في الأصل "هائلي" والصواب ما أثبت.

٣) في الأصل: "ومن"، إذ رسمت في المتن: "ومن"، ثم أصلحت في الحاشية كما أثبت.

٤) قال الجوهري: "... وكللت من المشي أكل كلالا وكلالة، أي أعييت، وكذلك البعير إذا أعيا، وكل السيف والريح والطرف واللسان يكل كلا وكلالة وكلولا... "، "الصحاح" ١٨١٣/٥.

٥) قال الرازي في: "مختار الصحاح": "متنا الظهر مكتنفا الصلب عن يمين وشمال من عصب ولحم يذكر ويؤنث"، ٦١٤.

٦) قال الفيروزآبادي: "الكاهل كصاحب: الحارك أو مقدم أعلى الظهر مما يلي العنق، وهو الثلث الأعلى، وفيه ست فقر، أو ما بين الكتفين أو موصل العنق في الصلب"، "القاموس" ٤٧/٤.

٧) في الأصل: "أسافلي"، والصواب ما أثبت.

٨) كذا ليستقيم الوزن، وتلك ضرورة شعرية.

٩) رسم هذا البيت في الحاشية، وقيل عند تمامه: "صح.

١٠) كذا في الأصل بعين مهملة، ولعل الصواب "نغيق"، قال الفيروزآبادي: "نغق الغراب ينغق نغيقا صاح، أو نغق في الخير، ونعب في الشر... "، "القاموس" ٢٨٦/٣، وفي "الصحاح": "حكى ابن كيسان: نعق الغراب أيضًا بعين غير معجمة" ١٥٦٠/٤.

١١) في هذا البيت: "إيطاء"، وهو عيب في القافية إذا أعيدت كلمة الروي في القصيدة لفظا ومعنى دون فاصل يعتد به كسبعة أبيات على الأقل.

١٢) لا يخلو هذا القول من المبالغة.

١٣) قال ابن منظور: "... الحشاشة روح القلب، ورمق حياة النفس، قال:

وما المرء ما دامت حشاشة *** نفسه بمدرك أطراف ولا آل.. "

اللسان" ١٧٢/٨.

١٤) البت: القطع، قال ابن منظور: "البت القطع المستأصل يقال بتت الحبل فانبت"، "اللسان" ٣١٠/٢.

(١٣) وَسِيمَ [٦] مَنَارُ الإِتِّبَاعِ [٧] لأَحْمَدٍ [٨] هَوَانَ انْهِدَامٍ جَاءَ مِنْ كُلِّ جَاهِلِ

(١٤) وَهَبَّتْ لِنَارِ الإِبْتِدَاعِ [٩] بِسُمٍّ لِنَفْسِ الدِّينِ مُرْدٍ وَقَاتِلِ

(١٥) فَيَا مُهْجَتِي، ذُوبِي أَسًى [١٠] وَتَأَسُّفًا وَيَا كَبِدِ [١] انْفَتِّي [٢] بِحُزْنٍ مُوَاصِلِ

(١٦) وَيَا لَوْعَتِي، دُومِي وَزِيدِي وَلاَزِمِي وَيَا فَجْعَتِي، لِلْقَلْبِ مَا عِشْتُ نَازِلِي [٣]

(١٧) وَيَا مُقْلَتِي، نَحِّ [١١] الْكَرَى عَنْكِ جَانِبًا وَجُودِي بِدَمْعٍ دَائِمِ السَّكْبِ هَاطِلِ

(١٨) وَيَا جَزَعِي لاَ غِبْتَ كُنْ مُتَجَدِّدًا وَيَا سَلْوَتِي وَلِّي وَلِلْقَلْبِ زَايِلِي [٤]

(١٩) فَقَدْ مَاتَ طَوْدُ [١٢] الْعِلْمِ قُطْبُ رَحَى الْعُلاَ [١٣] وَمَرْكَزُ أَدْوَارِ [٥] الْفُحُولِ الأَفَاضِلِ

---

١) تختلس الحركة هنا من أجل الوزن، وقد رسمت هكذا في الأصل، ويمكن أن تضبط: "يا كبد". أو يمكن وضع ياء المتكلم بين قوسين زيادة على الأصل ليصبح رسم الكلمة، هكذا: يا كبد (ي).

٢) في الأصل: "انقشي"، ولعلها: "انفشي" من انفشت القربة إذا خرج ما فيها من ماء وهواء، وقد كتب مقابل هذه الكلمة في الهامش: "خـ: انفتي"، وهي من انفت مطاوع (فته)، يقال: "فت الشيء دقه، وكسره، انظر: "المعجم الوسيط" ٦٧٨/٢..

٣) في الأصل: "نازل.

٤) في الأصل: "زائل"، والصواب ما أثبت.

٥) أهمل الناسخ الهمزة فلم يثبتها في الأصل.

٦) قال ابن منظور: "وسمته خسفا أي أوليته إياه وأردته عليه، ويقال: سمته حاجة أي كلفته إياها وجشمته إياها من قوله تعالى: "يسومونكم سوء العذاب.. "

(من آية ٤٩ سورة البقرة) أي يجشمونكم أشد العذاب... وفي حديث علي عليه السلام: من ترك الجهاد ألبسه اللَّه الذلة وسيم الخسف، أي كلف وألزم... "، "اللسان" ٢٠٤/١٥.

٧) أراد اتباع المصطفى صلى اللَّه عليه وسلم، والمحافظة على سنته، ومنهج السلف الصالح، وقد وقع الشاعر هنا في ضرورة شعرية، هي إثبات همزة الوصل، انظر هامش (٤) من البيت رقم (١).

٨) محمد رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم، ونون هنا للضرورة.

٩) أراد البدع، وما ظهر في ميدان الإسلام من المحدثات، والمعتقدات الباطلة، وبخاصة في القرون الأخيرة في حشايا البلاد بعامة، وقد وقع الشاعر هنا في ضرورة شعرية، هي إثبات همزة الوصل، انظر هامش (٤) من البيت رقم (١).

١٠) في الأصل: أسا والصواب ما أثبت.

١١) كذا في الأصل، والصواب: "نحي" بالياء؛ لأنه خطاب لمؤنث.

١٢) الطود: الجبل، قال ابن منظور: "الطود الجبل العظيم، وفي حديث عائشة تصف أباها رضي اللَّه عنهما: "ذاك طود منيف أي جبل عال، والطود الهضبة عن ابن الأعرابي، والجمع أطواد، وقوله أنشده ثعلب:

يا من رأى هامة تزقو على جدث *** تجيبها خلفات ذات أطواد

، و "اللسان" ٢٥٩/٤.

١٣) في الأصل: "العلى"، قال عبد السلام هارون: "وأما الكوفيون فيستثنون من هذه القاعدة كل ما كان وزن فُعل، أو فِعَل، فإنهم يكتبونها جميعا بالياء: العلى، الحجى العدى مع أن أصلها الواو" "قواعد الإملاء" ٢٣.

(٢٠) وَمَاتَتْ عُلُومُ الدِّينِ طُرًّا (٧) بِمَوْتِهِ   وَغُيِّبَ وَجْهُ الْحَقِّ تَحْتَ الْجَنَادِلِ (١)

(٢١) إِمَامُ الْهُدَى مَاحِي الرَّدَى قَامِعُ الْعِدَا (٨)   وَمَرْوِيُّ الصَّدَى مِنْ فَيْضِ عِلْمٍ وَنَائِلِ (٢)

(٢٢) جَمَالُ الْوَرَى رَحْبٌ شَامِخُ الذَّرَى (٩)   وَجَمُّ الْقِرَى صَدْرُ الصُّدُورِ الْأَمَاثِلِ

(٢٣) عَظِيمُ الْوَفَا (١٠) كَنْزُ الشِّفَا (١١) مَعْدِنُ (١٢) الصَّفَا (١٣)   وَجَالِي الْخَفَا (٣) عَنْ مُشْكِلَاتِ الْمَسَائِلِ (٤)

(٢٤) بَهِيُّ السَّنَا (١٤) عَذْبُ الْجَنَى (١٥) طَيِّبُ الثَّنَا (١٦)   مُنِيلُ الْمُنَى مِنْ سَيْبِهِ (٥) كُلَّ آمِلِ (٦)

---

١) الجندل الحجارة: قال ابن منظور: "الجندل الحجارة، ومنه سمي الرجل (قال) ابن سيده: الجندل ما يقل الرجل من الحجارة، وقيل هو الحجر كله الواحدة جندلة، قال أمية الهذلي:

تمر جندلة المنجنيـ * ـق يرمى بها السور يوم القتال.**

٢) في الأصل: "ونائلي.

٣) حذف الشاعر الهمز ليستقيم الوزن، والأصل: "الخفاء.

٤) أراد المسائل الدينية الفقهية التي كان يجب عليها ويتولى بيانها.

٥) السيب: العطاء، انظر: "الصحاح" ١٥٠/١، وفي: "اللسان". "السيب العطاء والعرف والنافلة، وفي حديث الاستسقاء، واجعله سيبا نافعا أي عطاء.. قال أبو عبيد: السيوب الركاز، قال: ولا أراه أخذ إلا من السيب، وهو العطاء، وأنشد:

فما أنا من ريب المنون بجباء وما أنا من سيب الإله بآيس " ٤٥٩/١.

٦) في المعجم الوسيط: "عون الرجل وساعده. (ج) أملة" ٢٦/١.

٧) أي جميعا، انظر: "مختار الصحاح" ٣٨٩.

٨) في الأصل: "العدى"، وهي طريقة الكوفيين، انظر: "قواعد الإملاء" لعبد السلام هارون ٢٤، و: "الصحاح" للجوهري ٢٤٢/٦.

٩) قال الرازي: "الذرى بالفتح كل ما استذريت به، يقال أنا في ظل فلان، وفي ذراه أي كنفه، وستره ودفئه"، "مختار الصحاح" ٢٢١، انظر: "الصحاح" للجوهري ٢٣٤٥/٦. قال الرازي: " ذرى الشيء بالضم أعاليه الواحدة ذروة بكسر الذال وضمها " "مختار الصحاح" ٢٢٢، انظر "الصحاح" للجوهري ٢٣٤٥/٦.

١٠) حذف الشاعر الهمز ليستقيم الوزن، والأصل: "الوفاء.

١١) حذف الشاعر الهمز ليستقيم الوزن، والأصل: "الشفاء.

١٢) في الأصل: "معدن.

١٣) حذف الشاعر الهمز ليستقيم الوزن، والأصل: "الصفاء.

١٤) ضوء القمر، والضوء الساطع انظر: "المعجم الوسيط" ٤٥٩/١.

١٥) في الأصل "الجنا"، وهي: من باب رمى، انظر: "مختار الصحاح"، للرازي ١١٤.

١٦) حذف الشاعر الهمز ليستقيم الوزن، والأصل: "الثناء.

(٢٥) إِمَامُ الْوَرَى عَلاَّمَةُ الْعَصْرِ قُدْوَتِي — وَشَيْخُ الشُّيُوخِ الْحَبْرُ [١] فَرْدُ الْفَضَائِلِ [٢]

(٢٦) مُحَمَّدُ ذُو الْمَجْدِ الَّذِي عَزَّ دَرْكُهُ — وَجَلَّ مَقَامًا عَنْ لُحُوقِ الْمُطَاوِلِ

(٢٧) إِلَى عَابِدِ الْوَهَّابِ [٦] يُعْزَى وَإِنَّهُ — سُلاَلَةُ أَنْجَابٍ زَكِيُّ الْخَصَائِلِ [٣]

(٢٨) عَلَيْهِ مِنَ الرَّحْمَنِ أَعْظَمُ رَحْمَةٍ — تَبُلُّ ثَرَاهُ بِالضُّحَى وَالأَصَائِلِ [٤]

(٢٩) لَقَدْ [٧] أَشْرَقَتْ [٨] نَجْدٌ [٩] بِنُورِ ضِيَائِهِ — وَقَامَ مَقَامَاتِ الْهُدَى بِالدَّلاَئِلِ

(٣٠) إِمَامٌ لَهُ شَأْنٌ كَبِيرٌ وَرُتْبَةٌ [١٠] — مِنَ الْفَضْلِ تَثْنِي هِمَّةَ [٥] الْمُتَطَاوِلِ

---

١) قال الرازي: « بالكسر والفتح واحد أحبار ».

٢) مفرد فضيلة، وهي: "الدرجة الرفيعة في حسن الخلق"، "المعجم الوسيط" ٧٠٠/٢.

٣) قال في القاموس: "الخصلة: خلق في الإنسان" ٢٣٨/١.

٤) الأصائل: جمع: "أصيل"، وقد تجمع على: "أصل"، و: "آصال" وأصلان، وأصائل انظر: "المعجم الوسيط" ٢٠/١.

٥) كذا في الأصل، وجمعها: "الهمم"، قال الرازي: "ويقال فلان بعيد الهمة بكسر الهاء وفتحها" "مختار الصحاح" ٦٩٩.

٦) في الأصل: "عابد الوهاب" وهو: عبد الوهاب، يريد الشيخ: عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن محمد بن أحمد بن راشد، من أسرة آل مشرف من آل وهبة التميميين، انظر مصادر ترجمته، ومنها: "عنوان المجد" لابن بشر ٣٣/١، و "روضة الأفكار" لابن غنام، وغيرهما.

٧) في الأصل: "فقد"، وقد أصلح رسم هذا الحرف في الهامش إلى: "خـ لقد". وكلاهما صحيح، ولعل المقصود بـ "خـ": نسخة أخرى.

٨) أي: طلعت وأضاءت، وفي "المعجم الوسيط": "يقال: أشرقت الأرض: أنارت بإشراق الشمس، قال تعالى: "وأشرقت الأرض بنور ربها" ٤٨٢/١.

٩) انظر في أخبارها: "صفة جزيرة العرب" للهمداني ٦٤، و: "معجم البلدان" لياقوت ٢٦١/٥.

قال عنها محمود شاكر في كتابه: "شبه جزيرة العرب: نجد": "نجد: هضبة وسط الجزيرة بين الحجاز والدهناء، تحف بها الصحراء من جهاتها الثلاث، فالربع الخالي يحيط بها من الجنوب، والدهناء تحدق بها من الشرق، والنفوذ الكبرى تحدها من الشمال، وتفصلها عن بلاد الشام، والعراق. أما من جهة الغرب فتحجزها جبال الحجاز عن البحر.. " ١١، ولقد ورد ذكر نجد في شعر اليمنيين، وبخاصة عند ذكرهم للشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته، مثل قول محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني:

سلام على نجد ومن حل في نجد وإن كان تسليمي على البعد لا يجدي " انظر "ديوانه"، مخطوط، ورقة ٥٦.

١٠) قيل في "المعجم الوسيط": "الرتبة: المنزلة والمكانة، أو المنزلة الرفيعة (ج) رتب" ٣٢٦/١.

(٣١) فَرِيدُ كَمَالٍ فِي الْعُلُومِ فَهَلْ تَرَى　　　لَهُ فِي تَقَارِيرٍ لَهَا مِنْ مُمَاثِلِ

(٣٢) تَأَخَّرَ مِيلادًا [٦] وَفِي حَلْبَةِ [٧] الْعُلاَ [٨]　　　وَمَيْدَانِ فَخْرٍ سَابِقٌ لِلأَوَائِلِ

(٣٣) عَلَى خُلُقٍ يَحْكِي النَّسِيمَ لَطَافَةً　　　وكَامِلِ [١] أَوْصَافٍ وَحُسْنِ شَمَائِلِ [٢]

(٣٤) وَقَلْبٍ سَلِيمٍ [٩] لِلْمُهَيْمِنِ خَاشِعٍ　　　مُنِيبٍ وَعَنْ مَوْلاَهُ لَيْسَ بِغَافِلِ

(٣٥) وَجَنْبٍ تُجَافِيهِ الْمَضَاجِعُ فِي الدُّجَى [١٠]　　　وَجَفْنٍ بِهَتَّانِ الْمَدَامِعِ هَامِلِ [٣]

(٣٦) وَعَنْ ذِكْرِ رَبِّ الْعَرْشِ فِي السِّرِّ دَائِمًا　　　وَفِي الْجَهْرِ طُولَ الدَّهْرِ لَيْسَ بِذَاهِلِ

(٣٧) عَفُوٌّ عَنِ الْجَانِي صَفُوحٌ وَحِلْمُهُ　　　إِلَى أَشْمَ [٤] يُعْزَى لَيْسَ يَهْفُو لِعَاجِلِ

(٣٨) يُقَابِلُ مَنْ لاَقَى [١١] بِبِشْرٍ [١٢] وَمَبْسِمٍ　　　ضَحُوكٍ وَوَجْهٍ لِلْبَشَاشَةِ [٥] بَاذِلِ

(٣٩) وَيَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ فِي كُلِّ حَالَةٍ　　　وَعَنْ مُنْكَرٍ يَنْهَى وَلَيْسَ بِقَابِلِ

---

١) في الأصل: "كاملي"، والصواب ما أثبت.

٢) أراد الأخلاق، ومفردها: "شمال.

٣) قال الفيروزآبادي: "عينه تهمل، وتهمل هملا وهملانا وهمولا فاضت" "القاموس" ٧١/٤.

٤) كذا في الأصل، وقد قيل في الحاشية: "قوله أشمى، معناه أشيم لضرورة الشعر"، ولعلها: "إلى الشم" أو: "إلى الشيم"، أو لعل لفظ "أشم" يكون معدولا عن "أشم" للضرورة، والأشم: الجبل الطويل الرأس البين الشمم فيه، انظر: "اللسان لابن منظور ٢١٨/١٥. إذ إن الشاعر يصف حلم الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي ينسبه إلى "أشم"، ومعروف أن الحلم مرتبط بالرزانة والثبات، وأن العرب كثيرًا ما يضربون المثل بالجبل في الرزانة والثبات، وأن العرب كثيرًا ما يضربون المثل بالجبل في الرزانة والثبات ويقرنون ذلك بالحلم عند إلصاقه بإنسان، فيقولون: "وهو طود حلم"، والطود الجبل العظيم، وكثيرا ما يعزى الحلم إلى الجبل لثباته، وعدم تأثره بالمتغيرات من حوله.

٥) قيل في "المعجم الوسيط" "بش وجهه كمل بشا"، وبشاشة: تهلل" ٥٨/١.

٦) ولد عام ١١١٥ هـ / ١٧٠٣ م.

٧) قيل في: "المعجم الوسيط": "الحلبة خيل تجمع للسباق من كل أوب (ج) حلائب على غير قياس" ١٩٠/١.

٨) في الأصل: "العلى.

٩) قال الرازي: "قلب سليم أي سالم" "مختار الصحاح"، ٣١١.

١٠) في الأصل: "الدجا" والمعنى من قول عبد اللَّه بن رواحة رضي اللَّه عنه:

"يبيت يجافي جنبه عن فراشه *** إذا استثقلت بالمشركين المضاجع"

ديوانه ٩٦.

١١) في الأصل: "لاقا.

١٢) في الأصل: "ببشر.

(٤٠) وَلاَ يَأْلُ [٥] جَهْدًا فِي نَصِيحَةِ مُسْلِمٍ   بِرَأْيٍ وَتَدْبِيرٍ وَحُسْنِ تَعَامُلِ

(٤١) يُجَازِي بِإِحْسَانٍ إِسَاءَةَ [٦] غَيْرِهِ   وَبِالْجَاهِ عَنْ مُسْتَوْجِهٍ غَيْرُ بَاخِلِ

(٤٢) تَقَمَّصَ بِالتَّقْوَى وَبِالْخَشْيَةِ ارْتَدَى   وَلَمْ يَمْضِ مِنْهُ الْعُمْرُ فِي غَيْرِ طَائِلِ [١]

(٤٣) وَمِنْ شَأْنِهِ قَمْعُ الضَّلاَلِ وَنَصْرُهُ   لِمَنْ كَانَ مَظْلُومًا، وَلَيْسَ بِخَاذِلِ

(٤٤) وَكَمْ كَانَ فِي الدِّينِ الْحَنِيفِ [٧] مُجَاهِدًا   بِمَاضِي سِنَانٍ دَامِغٍ لِلأَبَاطِلِ

(٤٥) وَكَمْ ذَبَّ [٨] عَنْ سَامِي حِمَاهُ وَذَادَ مِنْ:   مُضِلٍّ، وَبِدْعِيٍّ، غَوِيٍّ، وَفَائِلِ [٢]

(٤٦) فَفِيمَ [٩] اسْتَبَاحَ أَهْلُ الضَّلاَلِ لِعِرْضِهِ [١٠]   وَمَا نُكِّسَتْ أَعْلاَمُهُ بِالأَرَاذِلِ

(٤٧) وَلَيْسَ لَهُ شَيْءٌ عَنِ اللَّهِ شَاغِلٌ   وَلاَ عَنْ وِصَالِ الاِعْتِبَارِ [٣] بِفَاصِلِ

(٤٨) فَلَوْلاَهُ لَمْ تُحْرِزْ رَحَى الدِّينِ مَرْكَزًا   وَلاَ اشْتَدَّ لِلإِسْلاَمِ رُكْنُ الْمَعَاقِلِ

(٤٩) وَلاَ كَانَ لِلتَّوْحِيدِ [١١] وَاضِحُ لاَحِبٍ   يُقِيمُ اعْوِجَاجَ السَّيْرِ مِنْ كُلِّ عَادِلِ [٤]

---

١) قيل في: "المعجم الوسيط": "الطائل: الكثير الغزير، والعلو، والقدرة، والمنة، والفضل، والغنى والسعة، والنفع، والفائدة، ولا يذكر بهذا المعنى إلا بعد نفي، يقال: هذا أمر لا طائل تحته (ج) طوائل ٢/٥٧٨.

٢) قيل في المعجم الوسيط: "قال رأيه فيلا، وفيولا: أخطأ وضعف، ويقال: عفال الرأي، وفال الرجل في رأيه" ٢/٥٧٨.

٣) وقع الشاعر هنا في ضرورة شعرية، هي إثبات همزة الوصل في هذه اللفظة، انظر هامش ٤ البيت رقم (١).

٤) قال الرازي: "عدل عن الطريق جار" "مختار الصحاح" ٤١٨.

٥) كذا في الأصل، وقد جزمت كلمة: "يألو" لضرورة الشعر، والأصل: "ولا يألو.

٦) في الأصل: "إساءة.

٧) في الأصل: "الحنيفي.

٨) قال الرازي: "الذب": المنع والدفع وبابه رد "مختار الصحاح" ٢١٩، وفي: "المعجم الوسيط" ذب: "عنه: دفع عنه ومنع" ١/٣٠٨.

٩) في الأصل: "ففيما"، والصواب ما أثبت.

١٠) هذا الشطر مكسور الوزن، ويستقيم بحذف همزة القطع من كلمة "أهل.

١١) اتسمت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالدعوة إلى التوحيد، ودفع الشرك، والابتعاد عن آثار البدع والمعتقدات الباطلة، قال ابن عثيمين في معرض حديثه عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب: "يمكن أن يقال دون تحفظ إن قضية التوحيد أهم قضية تناولها الشيخ وأتباعه، وأثارت خلافا بينهم وبين خصومهم"، "الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره" ١١٨، ولقد أثر نهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب في كثير من العلماء، وبخاصة علماء اليمن، من أمثال: محمد بن إسماعيل الأمير، ومحمد بن علي الشوكاني نفسه، وعقيل بن يحيى الإرياني وغير وغيرهم، ومن آثار ذلك: "مجموعة رسائل في علم التوحيد" لأولئك العلماء اليمنيين.

(٥٠) فَمَا هُوَ إِلاَّ قَائِمٌ فِي زَمَانِهِ [٧] ... مقَامَ نَبِيٍّ فِي إِمَاتَةِ بَاطِلِ [١]

(٥١) سَتَبْكِيهِ أَجْفَانِي حَيَاتِي وَإِنْ أَمُتْ ... سَيَبْكِيهِ عَنِّي جَفْنُ طَلٍّ وَوَابِلِ.

(٥٢) وتَبْكِيهِ أَقْلاَمِي أَسًى [٨] ومَحَابِرِي ... وَيَبْكِيهِ طِرْسِي دَائِمًا وَأَنَامِلِي

(٥٣) عَجِبْتُ لِقَبْرٍ ضَمَّهُ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ ... يَمِيدُ بِبَحْرٍ فَائِضِ الْعِلْمِ سَائِلِ

(٥٤) وَلِلَّهِ نَعْشٌ كَانَ حَامِلَ جِسْمِهِ ... هَنِيئًا [٢] لَهُ إِذْ كَانَ أَشْرَفَ حَامِلِ

(٥٥) وَلاَ غَرْوَ أَنْ يَبْكِيَ الزَّمَانُ لِفَقْدِهِ ... فَقَدْ كَانَ غَيْثَ الْجُودِ كَهْفَ الأَرَامِلِ [٣]

(٥٦) فَآهِ [٩] عَلَى ذَاكَ الْمُحَيَّا [١٠] وَحُسْنِهِ ... وَآهِ عَلَى تِلْكَ الْعُلُومِ الْجَلاَئِلِ

(٥٧) وَآهِ عَلَى تَحْقِيقِهِ فِي دُرُوسِهِ ... وَتَوْضِيحِهِ لِلْمُعْضِلاَتِ [٤] الْمَشَاكِلِ

(٥٨) فَمَنْ لِلْبُخَارِيِّ [١١] بَعْدَهُ وَلِمُسْلِمٍ ؟ [١٢] ... يُبِينُ الْمُخَبَّا مِنْهُمَا لِلْمُحَاوِلِ [٥]

(٥٩) وَمَنْ ذَا لِتَفْسِيرِ الْكِتَابِ [١٣] وَمَنْ تَرَى ... لِأَحْكَامِ فِقْهِ الدِّينِ مَنْ لِلرَّسَائِلِ ؟ [٦]

---

١) يظهر أثر المتنبي واضحا في هذه الأبيات، مثال قوله:

لعل لسيف الدولة القرم هبة *** يعيش بها حق ويهلك باطل

انظر: "ديوانه" ٢٣٨/٣.

٢) في الأصل: "هنيا.

٣) هكذا اعتاد شعراء هذا العصر استخدام هذه الدلالات اللغوية في الرثاء.

٤) قيل في "المعجم الوسيط": "المعضلة: الطريق الضيقة المخارج، والمسألة المشكلة التي لا يهتدى لوجهها" ٦١٣/٢.

٥) يشير إلى واقع الحياة الدينية، وكأني بالشوكاني – رحمه اللَّه – قد أدرك حال الأمة، وما أصابها من الفرقة المذهبية، وما نال أهل السنة والجماعة من الأذى.

٦) أراد الرسائل التي تحمل الأسئلة من أجل طلب الإجابة والإفادة.

٧) أراد فترة قيامه بالدعوة منذ تعاهد مع الإمام محمد بن سعود عام ١١٥٧ هـ، حتى تاريخ وفاته ١٢٠٦ هـ.

٨) في الأصل: "أسا.

٩) قيل في: "المعجم الوسيط": "آه – آه: كلمة توجع أو تحزن، أو شكاية، يقال آه منه" ٣٣/١.

١٠) الوجه، انظر: "مختار الصحاح". ١٦٧.

١١) صحيح البخاري.

١٢) صحيح مسلم.

١٣) يريد القرآن الكريم.

(٦٠) وَمَنْ لِمَسَانِيدَ سَمَتْ وَمَعَاجِمٍ   وكَشْفِ لِثَامِ الْحُكْمِ عِنْدَ النَّوَازِلِ

(٦١) أَلَمْ تَرَ أَنَّ الدَّهْرَ نِضْوٌ [٥] كَآبَةً [٦]   عَلَيْهِ وذُو جِسْمٍ مِنَ الْحُزْنِ نَاحِلِ [١]

(٦٢) وَمَنْ لِلْمَعَانِي [٧] وَالْبَيَانِ [٨] وَمَنْطِقٍ [٩]   ورَدْعِ أَخِي الْجَهْلِ الْغَوِيِّ الْمُجَادِلِ

(٦٣) وَمَنْ لَكَ بِالأَصْلَيْنِ وَاللُّغَةِ الَّتِي   بِهَا أُنْزِلَ الْقُرْآنُ أَشْرَفُ [٢] نَازِلِ

(٦٤) وَمَنْ بَعْدَهُ لِلصَّدْعِ بِالْحَقِّ قَائِمٌ   بِجِدٍّ وَلاَ يَخْشَى مَلاَمَةَ عَاذِلِ

(٦٥) أَفِقْ يَا مُعِيبَ الشَّيْخِ [١٠] مَاذَا تَعِيبُهُ   لَقَدْ عِبْتَ حَقًّا وَارْتَجَلْتَ [٣] بِبَاطِلِ

(٦٦) نَعَمْ، ذَنْبُهُ التَّقْلِيدُ قَدْ جَذَّ [١١] حَبْلَهُ   وَفَلَّ التَّعَصُّبَ بِالسُّيُوفِ الصَّيَاقِلِ

(٦٧) وَلَمَّا دَعَا [١٢] لِلَّهِ فِي الْخَلْقِ صَارِخًا   صَرَخْتُمْ لَهُ بِالْقَذْفِ مِثْلَ الزَّوَاجِلِ [٤]

(٦٨) أَفِيقُوا أَفِيقُوا [١٣] إِنَّهُ لَيْسَ دَاعِيًا   إِلَى دِينِ آبَاءٍ لَهُ وَقَبَائِلِ

---

١) الأولى أن يتأخر هذا البيت.

٢) ضبطت هذه الكلمة في الأصل بفتح الفاء.

٣) كذا في الأصل، قيل في: "المعجم الوسيط": "ارتجل الكلام: ابتدعه بلا روية" ٣٣٢/١.

٤) قيل: في "المعجم الوسيط": "الزاجل: الرامي وقائد العسكر" ٣٩١/١. وفي: "اللسان": "زجله بالرمح يزجله زجلا زجه، وقيل رماه... " ٣٢١/١٣.

٥) النضو: المهزول من الحيوان، يريد: أن الدهر مهزول حزنا وهما عليه، قيل في: "المعجم الوسيط": "النضو: المهزول من الحيوان، ويقال: فلان نضو سفر: مجهد من السفر، وثوب نضو: خلق، وسهم نضو: فاسد من كثرة ما رمي به وحديدة اللجام بلا سير، (ج) " أنضاء " ٩٣٨/٢، انظر: "اللسان" ٢٠٢/٢٠، و "القاموس" ٣٩٦/٤. وقد يقرأ هذا السطر هكذا:

"ألم تر أن الدهر نضو كآبة.

٦) أي: "كآبة عليه.

٧) علم المعاني.

٨) علم البيان.

٩) علم المنطق.

١٠) الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

١١) قطع، انظر: "مختار الصحاح" للرازي ٩٦.

١٢) في الأصل: "دعى.

١٣) لم يثبت الناسخ الهمزة في هذه الكلمة.

(٦٩) دَعَا [٥] لِكِتَابِ اللَّهِ وَالسُّنَّةِ الَّتِي ... أَتَانَا بِهَا طَهَ النَّبِيْ [١] خَيْرُ قَائِلِ

(٧٠) فَوَاأَسَفِي [٦] وَالَهْفَ [٧] قَلْبِي وَحَسْرَتِي ... عَلَيْهِ وَيَا حُزْنِي [٢] لأَكْرَمِ رَاحِلِ

(٧١) وَيَا نَدَمِي لَوْ كَانَ يُجْدِي مِنَ الْقَضَا [٨] ... وَلَكِنْ قَضَاءُ اللَّهِ أَغْلَبُ حَائِلِ

(٧٢) وَلَوْ كَانَ مِنْ رَيْبِ الْمَنِيَّةِ مَخْلَصٌ ... لَكُنْتُ لَهُ بِالْجُهْدِ أَيَّ مُحَاوِلِ

(٧٣) وَمَا مَاتَ كَلاَّ بَلْ إِلَى جَنَّةِ الْعُلاَ [٩] ... أَتَاهُ مِنَ الرَّحْمَنِ أَكْرَمُ نَاقِلِ

(٧٤) وَلَمَّا لَهُ الْفِرْدَوْسُ [١٠] زَادَ اشْتِيَاقُهَا ... وَكَانَ لَهَا كُفْوًا وَأَسْرَعَ وَاصِلِ

(٧٥) وَكَانَ عَلَى حُسْنِ الأَرَائِكِ [١١] فِي ذَرَى [١٢] ... أَظِلَّتِهَا أَهْنَا [٣] وَأَرْفَهَ قَائِلِ [٤]

(٧٦) شَدَتْ وُرْقُ [١٣] أَغْصَانِ الْهَنَاءِ [١٤] تَرَجُّعًا [١٥] ... تَقُولُ لَهُ قَدْ فُزْتَ يَا خَيْرَ عَامِلِ

---

١) كذا في الأصل ليستقيم الوزن.

٢) في الأصل: "يا حزني.

٣) في الأصل: "أهنى.

٤) قيل في: "مختار الصحاح": "القائلة الظهيرة، يقال أتانا عند القائلة. وقد يكون بمعنى القيلولة أيضًا، وهي النوم في الظهيرة. تقول قال من باب باع وقيلولة أيضًا ومقيلا، فهو قائل، وقوم قيل، مثل صاحب وصحب، وقيل أيضًا بالتشديد" ٥٥٩، ٥٦٠.

٥) في الأصل: "دعى.

٦) في الأصل: رسمت حركة المد على ألفي هذه الكلمة.

٧) في الأصل رسمت حركة المد على ألف هذه الكلمة.

٨) في الأصل: "القضى"، وقد حذفت الهمزة من أجل سلامة الوزن.

٩) في الأصل: "العلى.

١٠) قال الرازي: "الفردوس البستان، قال الفراء: هو عربي، والفردوس أيضًا حديقة في الجنة" "مختار الصحاح" ٤٩٦.

١١) قال الجوهري: "الأريكة سرير منجد مزين في قبة أو بيت، والجمع الأرائك "الصحاح" ١٥٧٢/٤.

١٢) انظر: البيت رقم (٢٢).

١٣) جمع "ورقاء "، ويقال للحمامة ورقاء لأن في لونها بياضا إلى سواد" "مختار الصحاح" ٧١٧.

١٤) في حاشية الأصل: "لعله العزاء سواجعا" ولعل "سواجعا" أولى.

١٥) يبدو أن الأقرب لما في حاشية الأصل "العزاء" لا "الفراء، لأن العزاء قريب من المعنى، وعليه تدور هذه الأبيات..

(٧٧) وَخَاطَبَهُ التَّارِيخُ فَأْلاً بِقَوْلِهِ *** بِرَغْدٍ [١] مِنَ الْفِرْدَوْسِ أَعْلَى [٢] الْمَنَازِلِ [٣]

(٧٨) فَيَا سَائِرَ [٨] الأَوْلاَدِ [٩] لِلشَّيْخِ إِنَّنِي *** أُعَزِّيكُمُو [٤] مَعْ [٥] ذِي انْتِسَابٍ وَائِلِ

(٧٩) وَأُوصِيكُمْ بِالصَّبْرِ طُرًّا وَبِالرِّضَا *** بِجَارِي [٦] الْقَضَا فِي عَاجِلٍ ثُمَّ آجِلِ

(٨٠) بِتَسْلِيمِ أَمْرِ اللَّهِ ثُمَّ احْتِسَابِ مَا *** لَدَيْهِ تَعَالَى مِنْ أُجُورٍ جَزَائِلِ

(٨١) فَمَا جَزَعٌ يَوْمًا بِنَافِعِ جَازِعٍ *** وَمَا الْحُزْنُ ردًّا لِلْقَضَاءِ بِعَاجِلِ

(٨٢) وَمِثْلُكُمُ لاَ يَعْتَرِيهِ تَزَلْزُلٌ *** وَلاَ وَهَنٌ فِي فَادِحَاتِ النَّوَازِلِ

(٨٣) فَإِنْ [١٠] كَانَ لِلْجَنَّاتِ وَالِدُكُمْ مَضَى [١١] *** فَقَدْ كَانَ فِينَا مُعْقِبًا كُلَّ كَامِلِ

(٨٤) وَأَنْتُمْ بِحَمْدِ اللَّهِ عَنْهُ خَلاَئِفٌ [١٢] *** بِعِلْمٍ وَفَضْلٍ شَامِخِ [٧] الْقَدْرِ شَامِلِ

---

١) رسم الناسخ تاريخ الوفاة فوق هذه الكلمة، مثل: ١٢٠٦ / برغد"، وهو ما يعرف بالتاريخ الشعري (تاريخ الجمل)، وفق القيمة العددية الآتية: ب ٢+ ر ٢٠٠ + غ ١٠٠٠ + د ٤ ١٢٠٦ هـ.

٢) في الأصل "أعلا.

٣) قيد رسم تاريخ وفاة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في المتن بـ: "١٢٠٦"، وقيل في الحاشية: "بياض في الأصل، وجد البياض بتاريخ الوفاة سنة ١٢٠٦، ووجد في الحاشية أيضًا أمام هذا البيت: "لعله برغد من الفردوس أعلا المنازل..

٤) في الأصل: "أعزيكموا"، والصواب ما أثبت.

٥) كذا في الأصل ليستقيم الوزن.

٦) تختلس حركة الياء هنا ليستقيم الوزن، وقد رسمت هذه الكلمة في الأصل، كالآتي: "بجار"، وهو الصواب: إذ تكتب وتختلس في القراءة.

٧) انظر: "مختار الصحاح" ٣٤٦، وانظر "المعجم الوسيط" ١/٤٩٥.

٨) أي: جميع أولاد الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه اللَّه.

٩) أولاد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، هم: حسين، وعبد اللَّه، وعلي، وإبراهيم، قال فيهم ابن بشر: "ولقد رأيت لهؤلاء الأربعة العلماء الأجلاء مجالس ومحافل في التدريس في بلد الدرعية"، "عنوان المجد" ١/١٨٦.

١٠) في الأصل: "فإن.

١١) يكثر مثل هذا المعنى في آثار علماء اليمن.

١٢) جمع، ومفردها "خليفة"، وقد تجمع على "خلفاء.

(٨٥) وَإِنَّا لَنَرْجُو [٩] أَنْ تَكُونُوا أَئِمَّةً بِكُمْ يَقْتَدِي فِي دِينِهِ كُلُّ فَاضِلِ

(٨٦) وَلِلْخَيْرِ وَالإِحْسَانِ مِنْ كُلِّ وِجْهَةٍ تُحَثُّ إِلَيْكُمْ مُضْمِرَاتُ الرَّوَاحِلِ [١]

(٨٧) وَنَسْأَلُ [١٠] رَبَّ الْعَرْشِ يُعْظِمْ أُجُورَكُمْ وَيَحْمِيكُمُ [٢] مِنْ طَارِقَاتِ الْغَوَائِلِ

(٨٨) وَيَجْبُرُ صَدْعَ الْقَلْبِ وَالْكَسْرِ مِنْكُمُ وَيُبْقِيكُمُ [٣] طُرًّا جَمَالَ الْمَحَافِلِ

(٨٩) وَلاَ زِلْتُمُو [١١] غَيْظَ الْقُلُوبِ لِكُلِّ مَنْ يُعَادِيكُمُ مِنْ كُلِّ حَافٍ [٤] وَنَاعِلِ [٥]

(٩٠) وَلاَ فُجِعَتْ فِي الدَّهْرِ سَاحَةُ سَوْحِكُمْ [١٢] بِرُزْءٍ لِمَوْصُولِ الْمَسَرَّةِ فَاصِلِ

(٩١) عَلَيْكُمْ سَلاَمُ اللَّهِ مَا هَبَّ نَاسِمٌ [١٣] وَجَمَّلَ زَاكِيْ [٦] ذِكْرُكُمْ [٧] كُلَّ عَاطِلِ [٨]

---

١) لقد أصبحت الدرعية في هذه الأثناء من مراكز الفكر في جزيرة العرب، وأخذ طلبة العلم يفدون إليها من أجل طلب العلم، فلقد قال ابن بشر في معرض حديثه عن أولاد الشيخ محمد بن عبد الوهاب: "... وعندهم طلبة علم من أهل الدرعية، ومن أهل الآفاق من أهل: صنعاء، وزبيد، واليمن، وعمان، وغيرهم من نواحي نجد والأقطار... "، "عنوان المجد" ١/١٨٦.

٢) كذا في الأصل، وهي ضرورة شعرية.

٣) في الأصل: يعقبكم، وقد قيل في الحاشية، أمام هذا البيت: "حـ ويبقيكم"، ولعله الصواب، إذ هو الأولى.

٤) قال الرازي: "حفي بالكسر حفوة وحفية وحفاية بكسر الحاء في الكل وحفاء أيضًا بالمد فهو حاف أي صار يمشي بلا خف ولا نعل"، "مختار الصحاح" ١٤٥، انظر: "الصحاح" للجوهري ٦/٢٣١٦، وربما أراد الشوكاني غير هذا المعنى.

٥) قال الرازي: "رجل ناعل أي ذو نعل... "، "مختار الصحاح" ٦٦٨.

٦) تسكن حركة الياء، ليستقيم الوزن.

٧) تسكن حركة الميم، ليستقيم الوزن.

٨) المراد بالعاطل هنا من لا حلية له، فيكون ذكرهم: "حليته.

٩) في الأصل: "لنرجوا"، والصواب ما أثبت.

١٠) في الأصل: "ونسئل.

١١) في الأصل: "ولازلتموا"، والصواب ما أثبت.

١٢) رسمت كلمة "ساحة" مرة أخرى في الحاشية، والسوح: "الساحة الناحية، وهي أيضًا فضاء يكون بين دور الحي، وساحة الدار باحتها، والجمع: ساح، وسوح، وساحات.... والتصغير سويحة"، "اللسان" ٣/٣٢٢، ٣٢٣.

١٣) أراد النسيم، انظر: "المعجم الوسيط" ٢/٩٢٧، و: "الصحاح" للجوهري ٥/٢٠٤، و "اللسان" لابن منظور ١٦/٥١، و: "القاموس" للفيروزآبادي ٤/١٨٠ و: "مختار الصحاح" للرازي ٨/٦٥.

(٩٢) وَأَوْفَى [٦] الثَّنَا [٧] مِنِّي عَلَيْكُمْ مُكَرَّرًا … وَأَزْكَى تَحِيَّاتٍ سَوَامٍ كَوَامِلِ

(٩٣) وَأَضْعَافُهَا لِلْمُقَرِّنِيِّينَ [٨] كُلِّهِمْ … هُدَاةِ الْوَرَى مِنْ مَحْتِدِي [١] فَرْعِ وَائِلِ [٢]

(٩٤) هُمُ النَّاسُ أَهْلُ الْبَأْسِ يَعْرِفُ فَضْلَهُمْ … جَمِيعُ بَنِي الدُّنْيَا فَمَا لِلْمُجَادِلِ ؟

(٩٥) لَقَدْ جَاهَدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ … إِلَى أَنْ أَقَامُوا بِالظُّبَا [٣] كُلَّ مَائِلِ [٤]

(٩٦) فَنَادِيهُمُو [٩] فِي كُلِّ نَادٍ مُبَجَّلٍ [١٠] … فَحَقُّهُمُ التَّبْجِيلُ بَيْنَ الْقَبَائِلِ [٥]

---

١) ضبطت هذه الكلمة في الأصل: بضم الميم وسكون الحاء، وفتح التاء، قال الفيروزآبادي: "المحتد الأصل"، "القاموس" ٢٨٦/١، وفي: "المعجم الوسيط". "المحتد: الأصل، يقال: إنه لكريم المحتد، والطبع، يقال: رجع إلى محتده ج محاتد"... ١٥٤/١، انظر: "اللسان" ١١٥/٤.

٢) انظر نسبه في كتاب: "مثير الوجد في أنساب ملوك نجد" للحنبلي ص ٢٨.

٣) في الأصل "الضبا"، وقد قال الجوهري: "ظبة السيف، وظبة السهم: طرفه، قال بشامة بن حري النهشلي:

إذا الكماة تنحوا أن ينالهم *** حد الظبات وصلناها بأيدينا

وأصلها ظبو، والهاء عوض من الواو، والجمع أظب في أقل العدد مثل أدل، وظبات، وظبون بالواو والنون" "الصحاح" ٢٤١٧/٦، وفي: "اللسان": "وفي حديث علي كرم اللَّه وجهه: نافحونا بالظبى هي جمع صبة السيف، وهو طرفة وحده" ٢٤٧/١٩.

٤) "مائل": أراد حروبهم في سبيل رفع راية الإسلام، ودفع البدع والمنكرات.

٥) "القبائل"، ومفردها قبيلة، وهم بنو أب واحد، انظر: "مختار الصحاح" للرازي ٥٢٠.

٦) المعنى: أكمل وأتم.

٧) حذفت الهمزة هنا ليستقيم الوزن.

٨) رسمت هذه الكلمة في حاشية الأصل للتوضيح مع صحة كتابتها في البيت، وينسبون إلى: مقرن بن مرخان بن إبراهيم بن موسى بن ربيعة بن مانع المريدي، قال فيه راشد بن علي الحنبلي: "الأمير مقرن بن مرخان هو جد عائلة آل مقرن أمراء نجد المشهورين وإليه ينسبون كان أميرا مستقلا" "مثير الوجد في معرفة أنساب ملوك نجد" ٣٣، وقال عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم: "وعندما آل حكم هذه الإمارة إلى مقرن بن مرخان، اختار الدرعية عاصمة له، وكان ذلك سنة ١١٠٠ هـ / ١٦٨٢ م، ثم آل الحكم بعده لابنه سعود، ثم لحفيده محمد بن سعود الذي بعهده سنة ١١٣٨ هـ / ١٧٢٥ م – ١١٧٩ هـ / ١٧٦٥ م تبدأ الإمارة السعودية طورا جديدا في تاريخ حياتها... "، "الدولة السعودية الأولى" ٢٧/١، انظر: "الأطلس التاريخي للدولة السعودية" لإبراهيم جمعة.

٩) في الأصل: "فناديهموا"، والصواب ما أثبت.

١٠) المعنى من التبجيل، أي: التعظيم.

(٩٧) سُعُودٌ [٣] مَضَى وَالسَّعْدُ حَلَفَ نَجْلَهُ [٤] كَمَا حَلَفَ الأَبْنَاءَ لَيْسَ بِرَاحِلِ

(٩٨) لَقَدْ نَصَرُوا دِينَ الإِلَهِ وَحِزْبَهُ كَمَا دَفَعُوا دَاعِي الْهَوَى بِالْقَنَابِلِ [١]

(٩٩) عَلَيْهِمْ سَلامُ اللَّهِ مَا ذَرَّ [٥] شَارِقٌ وَمَا اهْتَزَّتِ الأَزْهَارُ فِي صُبْحِ هَاطِلِ

(١٠٠) وَأَزْكَى صَلاَةِ اللَّهِ ثُمَّ سَلاَمُهُ عَلَى الْمُصْطَفَى الْهَادِي كَرِيمِ الشَّمَائِلِ

(١٠١) مُحَمَّدٍ الْمُخْتَارِ مِنْ فَرْعِ هَاشِمٍ [٦] وَآلٍ وَأَصْحَابٍ كِرَامٍ أَفَاضِلِ [٢]

---

١) ضبطت في الأصل كالآتي: "بالقنابل.

٢) قيل في خاتمة هذه القصيدة: "تمت بحمد اللّه وتوفيقه بقلم الربيعي عبد اللّه ١٣٣٦.

٣) أراد: الإمام محمد بن سعود بن محمد بن مقرن (– ١١٧٩هـ)، إذ قيلت القصيدة سنة ١٢٠٦ هـ / ١٧٩١ م، وقد ترجم له الزركلي في الأعلام، فقال: "محمد بن سعود بن محمد بن مقرن بن مرخان، من بني مانع المنسوب إلى مرة بن ذهل بن شيبان، من عدنان: أول من لقب بالإمامة من آل سعود في نجد. كان مقامه بالدرعية، وولي الإمارة بعد وفاة أبيه بسنتين، أو بأربع سنين سنة ١١٣٩ هـ، وحسنت سيرته وقويت شوكته. وكان يساعده أخوه ثنيان وانفرد بعد وفاته بالحكم سنة ١١٦٠ هـ وفي أيامه ١١٥٧ هـ وفد على الدرعية الشيخ محمد بن عبد الوهاب صاحب الدعوة الإصلاحية المعروفة باسمه فتعاهدا على أن يكون ابن سعود: حارسا للدين وناصرا للسنة، وأن يستمر ابن عبد الوهاب، على الجهر بدعوته. واتسعت الإمارة فشملت أكثر نجد، ولم يبق خارجا عن حكمه منها غير: الرياض، والحسا، والقصيم. وكان شجاعا حازما، توفي بالدرعية" ١٣٨/٦.

٤) أراد: الإمام عبد العزيز بن محمد بن سعود (١١٣٣ – ١٢١٨ هـ)، قال عنه الزركلي: "إمام، من أمراء آل سعود في دولتهم الأولى. كانت عاصمته الدرعية بنجد، وولي بعد وفاة أبيه ١١٧٩ هـ، واتسع نطاق الدولة في أيامه، فسحق خصمه ابن دواس سنة ١١٨٧ هـ، وافتتح القصيم، وبعث السرايا إلى الجوف شمالي النفود فاستولى على وادي السرحان، ووصلت غزواته إلى عسير غربا، وعمان جنوبا، وامتد ملكه من شواطئ الفرات ووادي السرحان إلى رأس الخيمة وعمان، ومن الخليج العربي إلى أطراف الحجاز وعسير. وكان مغوارا شديد البأس، لا يمل الحروب، يباشر الملاحم بنفسه، اغتاله رجل من أهل العمادية من ديار الجزيرة في جامع الدرعية"، "الأعلام" ٢٧/٤.

٥) قيل في: "المعجم الوسيط": "ذرت الشمس ذرورا ظهرت أول شروقها" ٣١٠/١، قال أبو دهبل الجمحي:

فما ذر قرن الشمس حتى تبينت *** بعليب نخلا مشرفا ومخيما

"ديوانه" ١٠٨.

وانظر: مجلة "العرب"، ح ٧، ٨ س ١٧ (محرم وصفر ١٤٠٣ هـ) ص ٥٧٣.

٦) "هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر" انظر "السيرة" لابن هشام ١/١.

المصادر والمراجع

أولاً: الدوريات

ثانيًا: المخطوطات

ثالثًا: المطبوعات

أولاً: الدوريات:

(١) الجاسر، حمد. "الصلات الأولى بين صنعاء والدرعية"، مجلة العرب، ح٧، ٨، س ٢٢ (محرم، وصفر ١٤٠٨ هـ) ص ص ٤٤٣ - ٤٤٩.

(٢) الحكمي، أحمد حافظ، "الإمام محمد بن علي الشوكاني أديبًا شاعرًا"، مجلة كلية اللغة العربية بالرياض، ع ٧ (١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م) ص ص ٣١٣ - ٤٠٠.

(٣) الفقيه، حسن إبراهيم. "مدينة السرين الأثرية"، مجلة العرب، ح ٧، ٨، س ١٧ (محرم وصفر ١٤٠٣ هـ) ص ص ٥٦٠ - ٥٨٣.

ثانيًا: المخطوطات:

(١) جحاف، لطف اللّه. "درر نحور الحور العين بسيرة الإمام المنصور، وأعيان دولته الميامين"، نسخة مخطوطة مصورة، بقسم المخطوطات، جامعة الملك سعود، بدون رقم.

(٢) الشجني، محمد بن حسن. "التقصار في جيد زمان علامة الأقاليم والأمصار"، نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية بمصر، تحت رقم ٢٣٥.

(٣) الصنعاني، محمد بن إسماعيل. "ديوانه"، نسخة مخطوطة، توجد لدى الباحث، بدون رقم.

ثالثًا: المطبوعات:

(١) الأكوع، إسماعيل بن علي. "المدارس الإسلامية في اليمن"، منشورات جامعة صنعاء (١)، مط دار الفكر بدمشق (١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م).

(٢) الأهدل، عبد الرحمن بن سليمان. "النفس اليماني"، تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء (١٤٠٠هـ / ١٩٧٩ م).

(٣) البسام، عبد اللّه بن عبد الرحمن. "علماء نجد خلال ستة قرون"، ط ١، مؤسسة الخدمات الطباعية، بيروت، (١٣٩٨ هـ / ١٩٧٧ م).

(٤) ابن بشر، عثمان: "عنوان المجد في تاريخ نجد"، ط ٤، مط دار الهلال، الرياض مطبوعات دارة الملك عبد العزيز (٢٧) (١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م).

(٥) الجاسر، حمد. "المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية"، ط ١، مط نهضة مصر، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر (١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م).

(٦) جمعة، إبراهيم. "الأطلس التاريخي للدولة السعودية"، ط ١، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز (١١)، (١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م).

(٧) الجوهري، إسماعيل بن حماد. "الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية"، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٢، (١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢).

(٨) الحبشي، عبد اللّه محمد. "مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن"، منشورات مركز الدراسات والبحوث اليمنية، صنعاء، دار العودة، بيروت، بدون تاريخ.

(٩) الحموي، ياقوت. "معجم البلدان"، دار صادر، ودار بيروت، بيروت (١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م).

(١٠) الحنبلي، راشد بن علي. "مثير الوجد في أنساب ملوك نجد" تحقيق عبد الواحد محمد راغب، ط١، مط دار الهلال الرياض، منشورات دارة الملك عبد العزيز (١٤) (١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م).

(١١) ابن خميس، عبد اللّه بن محمد. "الدرعية" ط١، مط الفرزدق، الرياض (١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م).

(١٢) ابن خميس، عبد اللّه بن محمد. "معجم اليمامة"، مط الفرزدق، الرياض (١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م).

(١٣) أبو دهبل الجمحي، وهب بن زمعة. "ديوانه"، رواية أبي عمرو الشيباني، تحقيق عبد العظيم عبد المحسن، ط١، ط القضاء في النجف، العراق (١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م).

(١٤) الرازي، أحمد بن عبد اللّه. "تاريخ مدينة صنعاء"، تحقيق: حسين عبد اللّه العمري، عبد الجبار زكار، ط ١ (١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م) بدون ذكر لدار النشر.

(١٥) الرازي، محمد بن أبي بكر. "مختار الصحاح"، ط ١، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت (١٣٩٧ هـ / ١٩٦٧ م).

(١٦) ابن رواحة، عبد اللّه. "ديوانه"، تحقيق حسن محمد باجودة، مط السنة المحمدية، نشر مكتبة دار التراث، القاهرة (١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م). (١٧) الرويشد، عبد اللّه بن سعد. "الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التاريخ" مط دار إحياء الكتب العربية، منشورات رابطة الأدب الحديث.

(١٨) الرويشد، عبد اللّه بن سعد. "قادة الفكر الإسلامي"، نشر رابطة الأدب الحديث، بدون معلومات أخرى للنشر.

١٩ زبارة، محمد بن محمد. "نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر"، مط السلفية، القاهرة (١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ م).

(٢٠) الزركلي، خير الدين. "الأعلام" ط٦، دار العلم للملايين (١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م).

(٢١) شاكر، محمود. "نجد"، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق (١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م).

(٢٢) الشوكاني، محمد بن علي. "أدب الطلب" تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء (١٤٠٠ هـ / ١٩٧٩ م).

(٢٣) الشوكاني، محمد بن علي. "البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع"، منشورات دار المعرفة، بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى سنة (١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م).

(٢٤) الشوكاني، محمد بن علي. "ديوانه: أسلاك الجوهر" تحقيق حسين بن عبد اللّه العمري، دار الفكر العربي، دمشق (١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م).

(٢٥) عبد الرحيم، عبد الرحمن. "الدولة السعودية الأولى ١١٥٨ - ١٢٣٣ هـ"، ط ٣، مط الجبلاوي، مصر، منشورات دار الكتاب الجامعي (١٤٠٠ هـ / ١٩٧٩ م).

(٢٦) ابن عثمان، محمد. "روضة الناظرين عن مآثر علماء نجد وحوادث السنين"، ط١، مط الحلبي، (١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م).

(٢٧) العثيمين، عبد اللّه بن صالح. "الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره"، مط نهضة مصر، القاهرة، دار العلوم، الرياض، بدون تاريخ.

(٢٨) عطار، أحمد عبد الغفور. "محمد بن عبد الوهاب"، ط ٣، منشورات مكتبة العرفان، (١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م).

(٢٩) العمري، حسين بن عبد اللّه، "مصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني"، دار المختار للتأليف والطباعة والنشر، دمشق، (١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م).

(٣٠) الغماري، محمد حسن. "الإمام الشوكاني مفسرًا"، ط ١، دار الشروق جدة، (١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م).

(٣١) ابن غنام، حسين. "روضة الأفكار والأفهام"، ط١، مط مصطفى البابي الحلبي، مصر، (١٣٦٨ هـ / ١٩٤٨ م).

(٣٢) الفقي، محمد حامد. "أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها"، (١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م)، بدون معلومات أخرى.

(٣٣) الفيروزآبادي، مجد الدين محمد. "القاموس المحيط"، توزيع مكتبة النوري، دمشق، بدون معلومات أخرى.

(٣٤) كحالة، عمر رضا. "معجم المؤلفين"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون معلومات أخرى.

(٣٥) المتنبي، أبو الطيب. "ديوان المتنبي بشرح البرقوقي"، وضع عبد الرحمن البرقوقي، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت (١٤٠٠ هـ / ١٩٧٩ م).

(٣٦) مصطفى، إِبراهيم وآخرون. "المعجم الوسيط"، مجمع اللغة العربية، المكتبة العلمية، طهران، بدون ذكر لتاريخ الطباعة والنشر.

(٣٧) ابن منظور، جمال الدين محمد. "لسان العرب"، مط كوستاتسوماس، مصر، منشورات الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٣٨) هارون، عبد السلام. "قواعد الإِملاء"، ط ٣، مكتبة الخانجي، القاهرة (١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م).

(٣٩) الهاشمي، أحمد. "المفرد العلم في رسم القلم"، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

(٤٠) ابن هشام. "السيرة النبوية" تحقيق مصطفى السقا. وآخرين، مط مصطفى البابي الحلبي، مصر، منشورات دار إِحياء التراث العربي، بيروت (١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م).

(٤١) هلال، إِبراهيم. " الإِمام الشوكاني والاجتهاد والتقليد "، مط حسان، القاهرة، دار النهضة العربية، (١٤٠٠ هـ / ١٩٧٩ م).

(٤٢) الهمداني، الحسن بن أحمد. "صفة جزيرة العرب"، تحقيق محمد بن علي الأكوع، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م).

معاملة جار البيت عند العرب

كما ينم عنها الشعر القديم

للدكتور

محمد بن سليمان السديس

الأستاذ المشارك في قسم اللغة العربية

بكلية الآداب

جامعة الملك سعود بالرياض

معاملة العرب لجار البيت

كما يَنِمُّ عنها الشِّعْرُ القَديم [1]

إِن موقف الدّين الإِسلاميِّ الحنيف من معاملة جار البيت لَمَوْقِفٌ فَذٌّ، فقد حثَّ النبي ﷺ على إِحسان معامَلَتِه وَرَعْيِ شأنه، وحذَّر من مغبَّة الغدر به أو الكيد له، فأكَّد مُقْسمًا بالله ثلاثًا أن « مَنْ لاَ يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ » خاسرٌ لإِيمانه، أَعَزِّ مَطْلُوبٍ وأغلى مُدَّخَر. وجبريل *عليه السلام* ما فتئ يوصي النبيَّ ﷺ بالجار حتى ظن أنه سيفرض له من تَرِكَة جاره نصيبًا معلومًا.

ومن أجل التحبُّبِ إِلى الجار، وغرس المودَّة في نفسه لجاره حثَّ *عليه السلام* على إِهداء الطعام والشراب إِليه وإِن كان « فِرْسِنَ شَاةٍ » أو « مَرَقَةً كَثِيرًا مَاؤُهَا » .

وهو موقف لا يخفى، وما هذا بمقام التحدث بتفصيل عنه. لكنْ ما ليس بمعلوم لدى غير الخاصة هو الموقف السائد عند العرب الأقدمين تجاه الجيران. أكان شبيهًا بالموقف الإِسلاميِّ أم مختلفًا عنه ؟

إِن الغاية هنا هي السعي للوصول إِلى إِجابة لهذا السؤال خلال النظر الاستقرائيِّ في مضمون قدر من الشعر القديم (منذ الجاهلية حتى

---

١) يتجه اهتمام هذا البحث إلى قدر مما ورد في الشعر العربي مذ ما قبل الإسلام حتى منتصف المائة الثانية بعد الهجرة عن معاملة جار البيت (الجار الجنب). وقولنا (جار البيت) احترازًا من (الجار المستجير) لأنه ليس داخلا في حمى هذا البحث.

أواخر العصر الأموي) تَعَرَّضَ لجار البيت، وصَوَّرَ المنهجَ الأمثل السائد عند العرب لمعاملته.

والحق أنّ دارس ذلك الشعر يُلْفي الفَخْرَ بإكرامِ جار البيت، وتجنُّب مَسِّه بما يسوءُ، والثناءَ على مكرميه وكافِّي شرِّهم عنه، وذمَّ من يُوهِي حَبْلَ صلته به أو لا يراعي لجواره ذِمامًا ويستهين به، معانِيَ كثيرةَ الدَّوَران على أَلْسِنَةِ الشعراء عبر العصور، وإن كان أقدموهم (شعراءُ ما قبل الإسلام وصدر الإسلام والعصر الأموي) أَكْثَرَ ممن تلاهم طَرْقًا لها.

ولأَنَّ حديثَ الشعراء عن "حسن معاملة الجار" انعكاس لموقف المجتمع الذي عاشوا فيه، وللرؤية العربية الفاشِيَة قرونًا عديدة لهذه المعاملة، فإنه ليبدو أنها من القيم الاجتماعية والخُلُقيَّة الحسنى التي تمسَّك بها العرب، بصفة عامة، منذ عهد مبكر من تاريخهم، سواء أكان ذلك ببذل الجهد في إكرامه، أم – في الأقل – بكفِّ الأذى عنه.

وباستقراء تلك المادة أُلْفِيَتْ تدور في إطارِ مضامينَ معينةٍ توشك ألا تتعداها، وكلها تعلي من شأن الجار، وتدعو دعوةً مباشِرَةً، تارةً، وتارةً ضِمْنِيَّةً إلى حسن رعايته، والإحسان إليه، واللطف به، وتقدير حرمته حقَّ قدرها. وتلك المضامين، بدورها، تدور في أفلاكٍ ثلاثة:

أ – إكرامه.

ب – كف الأذى عنه.

ج – العفة عن الجارة.

أ – إكرام الجار :

إن تفقُّدَ حال الجار، وقلةَ السَّهْو عنه، بتقديم طعامٍ إليه، أو دعوتِهِ إلى طعامٍ، وهو، كما لا يخفى، لون من الإكرام المادي، أَبْرَزُ مظهرٍ من مظاهر إكرامه دار على ألسن الشعراء. وما سبب ذلك بِعَصِيٍّ على إدراك أحد، ذلك أن الإنسان العربي،

وهو، في أغلب الأحوال، قاطنُ فلاةٍ، كان عرضة لشظف المعيشة وضيق ذات اليد، إما من جرَّاء السنين العجاف اللواتي يأكلن ما (قُدِّمَ لَهُنَّ) وهي سنون كثيرًا ما ألمت ببلاد العرب أو بناحية أو أخرى من نواحيها، أو من جرَّاء السَّلب والنَّهب، وشأنُه وشأنُ فُشُوِّه في معظم الحِقب التاريخية السالفة لا إخالُهُ مختَلَفًا عليه، أو من جرَّاء سببٍ أو آخر خلافَ هذين الشأنين.

والمال الذي في أيدي من يملكون شيئًا ليس ذهبًا ولا فضةً، بل هو، في الأغلب الأعمّ، نَعَمٌ أو غَنَمٌ، وهما ثروة ليس اضمحلالها ببطيءٍ. لذلك أدرك الإنسان في هذا الوسط الجغرافيِّ الاجتماعيّ احتياجه إلى أخيه، وشعر الجار بواجبه تجاه جاره. وعدّ المجتمع بأسره هذا الأمر من المُثُلِ الخُلُقِيَّةِ الخَليقَةِ بالصَّوْنِ والإجْلال الوافر، فمما افتخر به لبيد بن ربيعة، مثلا، أن قومه يُتْرِعون الجفان الضِّخَامَ في الشتاء حين يكون التماس لقمة العيش من العُسْرِ بِمَكَانٍ، يُترعونها من لحم إبلهمُ السِّمَان التي نُتجت في الربيع – وهو أسمن لها وأطيب للحومها – ويطعمون جيرانهم:

وإذا شَتَوْا عَادَتْ على جِيرَانِهِمْ رُجُحٌ تُوفِّيهَا مَرَابِعُ كُومُ [1]

وبأنه هو يشترك في المُضَارَبَة بالقِدَاحِ من أجل أن يَذْبَحَ أَسْمَنَ إبلِهِ وأَعَزَّها عليه من أجل إهداء لحمها لجيرانه في الشتاء حين تَشْتَدُّ الحاجة إلى الطعام:

وجَزُورِ أيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِهَا بمَغَالِقٍ مُتَشَابِهٍ أَجْسَامُهَا
أَدْعُو بِهِنَّ لِعَاقِرٍ أوْ مُطْفِلٍ بُذِلَتْ لِجِيرَانِ الشِّتَاءِ لِحَامُهَا [2]

ولبيد حين رفع من شأن إطعام الجيران، وإهداء اللحم إليهم في الشتاء، إنما

---

١) شرح ديوانه، تحقيق إحسان عباس (طبعة ثانية مصورة: الكويت، وزارة الإعلام (١٤٠٤ هـ) / ١٩٨٤ م)، ١٣٦. رجح: جفان عظام ثقال. توفيها: تملأها. مرابع: ج مربع، أي معها فصيل نتج في أول الصيف (ربع) فهو أبدًا ضعيف. كوم: ج. كوماء وهي العظيمة السنام. عن المصدر نفسه.

٢) المصدر نفسه. الأيسار: المضاربون بالقداح. دعوت لحتفها: سعيت لذبحها. مغالق: قداح؛ لأنه يغلق بها الرهن، وغلقه ضد فكه. العاقر: التي لم تلد، خصها لسمنها. مطفل: أم طفل، لأنها أغلى عليه. لحامها: لحمها. عن المصدر نفسه، الموضع نفسه.

عبَّر عن معنى شعريٍّ مأثور، ففي الشتاء حين يشتدُّ البرد يتعسّر البحث عن القوت، وتشحُّ الأرض بثمراتها ويشتدُّ العوز إلى ما يذهب بغائلتي السَّغَب والقُرِّ [1] فقدور قوم الفرزدق – زعم – تضمن لجيرانهم قُوتَهُمْ أوَانَ اشتداد هبوب الرياح الباردات (أي في الشتاء): فقدور قوم الفرزدق – زعم – تضمن لجيرانهم قُوتَهُمْ أوَانَ اشتداد هبوب الرياح الباردات (أي في الشتاء):

وَقَدْ عَلِمَ الْجِيرَانُ أَنَّ قُدُورَنَا   ضَوَامِنُ لِلأَرْزَاقِ وَالرِّيحُ زَفْزَفُ [2]

وذو الرمة يمدح بلال بن أبي بردة أميرَ البصرة وقاضيَهَا فينعته بأنه (يُبَاري) ريح الشَّمَال القُرَّة في سماحته، فيصنع، إذا حلَّ الشِّتاء، وحين يجيء اللَّيْلُ، الطَّعَامَ لجيرانه الذين يَلْتَفُّون هُمْ وبنوهم حول جِفَانِه الْمُتْرَعَةِ فترى الصِّبْيَانَ يخبطون تلك الجفانَ الشبيهات بالجوابي خَبْطًا شديدًا كخبط أولاد الإبل البرَكَ حين وُرُودِهَا، لشدة اشتهائِهِم الطَّعَام:

إذا أَمْسَتِ الشِّعْرَى العَبُورُ كأنَّها   مَهَاةٌ عَلَتْ مِنْ أَرْضِ يَبْرِينَ رابيا

فما مَرْتَعُ الجِيرَانِ إلاَّ جِفَانُكُمْ   تَبَارَوْنَ أَنْتُمْ والرِّيَاحُ تَبَارِيَا

لَهُنَّ إذا أَصْبَحْنَ مِنْهُمْ أحِفَّةٌ   وحِينَ تَرَوْنَ اللَّيْلَ أَقْبَلَ جَائِيا

رجالٌ تَرَى أبْنَاءَهُمْ يَخْبِطُونَهَا   بأَيْدِيهِمُ خَبْطَ الرِّبَاعِ الجَوَابِيَا [3]

ويمدح الحطيئة بني قريع قوم بغيض بن شمَّاس بأن البرد وما يصحبه من عوز يتجنَّب جارَهم لأنهم يُؤْوُونه ويُدْفِئُونَه ويُطْعِمُونه:

---

١) ولا ضير من تذكير القارئ هنا ببيت طرفة الأشهر الذي تباهى فيه بدعوته وقومه الناس إلى الطعام دعوة (جفلى) تعم كل من يسمعها فلا (ينتقرون) مدعويهم انتقارًا، أي يدعونهم الدعوة (النقرى) التي يخص فيها أفراد بأعيانهم دون سواهم.

٢) ديوانه، (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٣٨٥ هـ – ١٩٦٦ م)، ٢٨/٢. زفزف: شديدة الهبوب.

٣) ديوانه، تحقيق عبد القدوس أبي صالح (دمشق: مجمع اللغة العربية ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٣ م) ١٣٢٣/٢ والتي تليها. الشعرى العبور: نجم يطلع في أول الشتاء. وهنالك شعرى أخرى تسمى (الغميصاء) لأنها لا تضيء إضاءة الشعرى العبور. أحفة: جـ جفاف، أي قوم استداروا حولها. الرباع: جـ ربع، وهو ولد الناقة المنتج في الربيع.

إذا نَـــــــــزَلَ الـــــشِّـتَاءُ بِجَــــارِ قَـــــوْمٍ تَجَنَّـــــبَ جَـــــارَ بَيْـــــتِهِمُ الـــــشِّتَاءُ [١]

وأعشى تغلب يدَّعي أنَّ من يرى معاملة قومه لجارهم يحسب، لشدة إكرامهم له، أن لهذا الجار عليهم يدًا أو صنيعةً فهم يكرمونه عرفانًا بجميله:

ونُكْــــــرِمُ جارَنَــــا حــــتّى تَرَانَــــا كـــــأَنَّ لِجَارِنـــــا فَــــضْلاً عَلَيْنَـــــا [٢]

وقومُ تميم بن مقبل كثيرو الإكرام للجيران، يُهينون إِبِلَهُمْ فينحرونها لإِطْعَامِه، سواءً ما كان منها سمينًا وما كان غير سمين:

ذَوَاتِ الــــــذُّرَى منهـــــا سَــــــمِينٌ وأَعْجَـــــفُ [٣] *** مَكَـــــــارِيمُ لِلْجِـــــيرانِ، بـــــادٍ هوانُنَـــــا**

فـــــي دَارِ حـــــيٍّ يُهينـــــون اللِّحَـــــامَ وَهُـــــمْ لِلْجَـــــارِ والـــــضَّيْفِ يَغْـــــشَاهُمْ مَكـــــارِيمُ [٤]

وهذا المعنى يجتهد الشعر القديم في إبرازه بأساليبَ وصورٍ متنوعة تدل، كما قلنا، على أنَّ (إكرامَ الجار) من القيم الاجتماعية الراسِيةِ الأصول لدى العرب. فالإبل تخصَّص لأداء الحقوق والحَمَالات الواجبة على صاحبها، ولإطعام جار البيت من لحمها:

ولكنَّمـــــا صَـــــادَفْتَ ذَوْدًا مَنِيحَـــــةً حُبِـــــسْنَ لِحَـــــقٍّ أو لِجَـــــارٍ مُجَـــــاوِرِ [٥]

والنار تُشْعَلُ على نَشَزٍ من الأرض ليراها فيمن يراها إِنسانٌ ساغبٌ صِفْرُ اليَدِ من

---

١) ديوانه بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني، تحقيق نعمان أمين طه، (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٨ هـ – ١٩٥٨ م)، ١٠٢.

٢) كتاب الوحشيات، لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي، تحقيق عبد العزيز الميمني، (القاهرة: دار المعارف، (١٣٩٠ هـ) – ١٩٧٠ م)، ١٠٩.

٣) ديوانه، تحقيق عزة حسن (دمشق: وزارة الثقافة، ١٣٨١ هـ – ١٩٦٢ م)، ١٩٨. ذوات الذرى: ذوات الأسنمة، أي الإبل السمان.

٤) نفسه، ٢٧٥، يهينون اللحام: يبذلون اللحم للمحتاجين.

٥) لجبهاء أو جبيهاء الأشجعي (أموي)، ينظر الحماسة الشجرية، لهبة اللَّه بن علي العلوي، تحقيق عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي، (دمشق: وزارة الثقافة، (١٣٩٠ هـ) – ١٩٧٠ م)، ٩٦١/٢.

الزاد. فكيف يليق بالمرء الشهم النبيل أن يُخْفِيَ نَارَهُ ؟ كيف يخفيها من ابن سبيلٍ يُعْوِزُهُ المطعَمُ والمَأْوَى والإيناسُ ؟ أو من جارٍ منتظرٍ إشعالَها ليَهْفُوَ إليها راجيًا ما رجاه الضيف. والقِدْرُ تُنْصَبُ ليراها من يريد الطعام. فلا خير في قِدْرٍ تُحْجَب عن جارٍ أو عن مُتَضَوِّرٍ جوعًا في جوف ليلٍ:

أيـــــا مُوقِـــــدَيْ نَــــــارِي ارْفَعَاهَــــا لَعَلَّهـــا ... تُــــشَــبُّ لمُقْـــــوٍ آخِـــــرَ اللَّيْــــــلِ مُقْفِــــــرِ

أَمِــــــنْ رَاكِـــــبٍ أمــــسى بِظَهْـــرِ تَنُوفَـــــةٍ ... أُوَارِيــــــكِ ؟ أم مـــــن جـــــارِيَ المُتَنَظِّــــرِ ؟

ولا قِـــــــدْرَ دُونَ الجَـــــــارِ إلاَّ ذَمِيمَـــــــةٌ ... وهـــــذا المُقَاسِـــــي لَيْلَــــةً ذاتَ مُنْكَـــــرِ [1]

بل إن من الشعراء من افتخر بأن ناره هي نار جاره يأتي إليها جاره متى شاء، وبأن قِدْرَهُ يُذْهَبُ بها إليه ليغترف مما فيها من طعام قبل صاحبها:

نَـــــــارِي ونَـــــــارُ الجَـــــــارِ وَاحِـــــدَةٌ ... وإِلَيْـــــهِ قَبْلِــــــي تَنْـــــزِلُ القِـــــدْرُ [2]

وإن أنزلت من على أثافِيِّها قبل أن يَحْضُرَ الجار قُسِمَ ما طبخ فيها من زاد بين أهلها وبين جارِهم قسمةً عَدْلاً: لهم مِقْدَحٌ (مغرفة) وللجار مِثْلُهُ:

إذا قِدْرُنــــــا يومًـــــا عـــــن الجـــــارِ أُنْزِلَـــتْ ... لنـــــا مِقْـــدَحٌ منهــــا وللجــــارِ مِقْـــدَحُ [3]

والرجل العربي الجاهلي يحب الثناء (وحبُّ الثَّنَاءِ طَبِيعَةُ الإنسان) ويخشى

---

١) للعجير السلولي. ينظر الأغاني، لعلي بن الحسين الأصبهاني، (القاهرة: دار الكتب، ١٣٨٣ هـ – ١٩٦٣ م)، ٦٦/١٣. مقو: المقوي: الجائع. المقفر: من لا طعام عنده. المتنظر: المنتظر الطعام يهدى إليه مني. المقاسي ليلة ذات منكر: الذي يقاسي ليلة سيئة منكرة لم يذق فيها طعامًا.

٢) لمسكين الدارمي، ينظر ديوانه، تحقيق عبد اللَّه الجبوري وخليل العطية، (بغداد: ؟، ١٣٨٩ هـ – ١٩٧٠ م)، ٤٥؛ والأغاني، ٢١٤/٢٠، وديوان شعر حاتم بن عبد اللَّه الطائي وأخباره، تحقيق عادل سليمان جمال، (القاهرة: ؟، (١٣٩٥ هـ) – ١٩٧٥ م)، ٣١٣ وحاشيتها، وأمالي المرتضي لعلي بن الحسين العلوي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٣ هـ – (١٩٥٤ م)، ٤٧٤/١.

٣) لجرير. ينظر ديوانه، بشرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان أمين طه، (القاهرة: دار المعارف (١٣٨٩ هـ) – ١٩٦٩ م)، ١٠٢٤/٢؛ واللسان (ق د ح).

الذَّمَّ، ولهذا ربما امتنع عن أكل طعامه وحده، بل ينتظر جارًا أو يلتمس ضيفًا ليؤاكِلَهُ مخافة أن يُذَمَّ بعد موته بالاستئثار بالزاد دون المحتاجين إليه:

إذا مـــا صَنَعْـــتِ الـــزَّادَ فالْتَمِـسـي لــــه أَكِـــيلاً فــــإنِّي غَـــيْرُ آكِلِـــه وَحْـــدِي

أخًــــا طارقًـــــا، أو جَـــارَ بَيْـــتٍ، فَـــإنَّني أَخَـــافُ مَـــذَمَّاتِ الأَحَادِيـــثِ مِـــنْ بَعْـــدِي [1]

وإذا كان من دَأْبِ لئام النّاس ومُمْسكي المالِ منهم أن يَضيقُوا ذَرْعًا بجيرَانِهِمْ، وأن يَسْعَوْا للتَّخَلُّصِ من تَبِعَاتِ حُقُوقِهِمْ بالأعْذَارِ الوَاهيَات، فإنَّ الكرام يَتَلَقَّوْنَ من يَبْغِي مُجَاوَرَتَهُمْ بأذْرُعٍ مَفْتُوحاتٍ، ويُخفون ما قد يكونون يقاسونه من عَوَزٍ أو شَظَفِ عَيْشٍ، ولا يشعرونه بعدم اتساع بيوتهم له:

إنَّ الْمَحلَّـــــــةَ شِـــــــعْبُهَا مَكْـــــــدُودُ * بَـــــل لا نَقُـــــولُ إِذَا تَبَـــــوَّأَ جِـــــيرَةٌ

عَـــــنْ جَـــــارِه، وَسَـــــبِيلُنَا مَـــــوْرُودُ [2] إِذْ بَعْـــضُهُـمْ يَحْمِـــي مَرَاصِـــدَ بَيْتِـــه

وَلاَ أَقُـــــولُ لِجَـــــارِ الْبَيْـــــتِ يَتْبَعُنِـــــي نَفِّـــسْ مَحِلَّـــكَ إِنَّ الجَـــوَّ مَحْلُـــولُ [3]

أما ذو النفسِ السَّخِيَّةِ والسَّجِيَّةِ السَّمْحَةِ حاتِمٌ الطائيُّ، فقد بلغ من شدّة إكرامه لجاره أن طلب من زوجه، إذا كان لديها شيئان أن تُخَيِّرَ جارَهُمَا بينهما ليختار منهما ما راق أوَّلاً، فإن لم يك عندها خلا شيئًا واحدًا فالجار به أوْلى إن كان مُعْوِزًا. وذلك، على أية حال، ليس بمستغرب ممن هو مضرب الأمثال في السماحة والجود:

---

١) لقيس بن عاصم المنقري. ينظر ديوان شعر حاتم بن عبد اللَّه الطائي، ٣١٢ وحاشيتها حيث وردت ضمن ما نسب لحاتم وليس له. وقد أشار المحقق إلى أن الأستاذ محمود شاكر حقق نسبتها لقيس.

٢) المفضليات، للمفضل بن محمد الضبي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، (القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٣ هـ – ١٩٦٣ م)، ٣٥٦، والبيتان لمعاوية بن جعفر بن كلاب.

٣) للطفيل الغنوي. ينظر ديوانه، تحقيق ف، كرنكو، (لندن: لوزاك كميني، (١٣٤٥ هـ) – ١٩٢٧ م)، ٣١؛ وديوانه، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، (بيروت: دار الكتاب الجديد (١٣٨٨ هـ) ١٩٦٨ م)، ٥٧.

إذا كـــــانَ لـــــي شَـــيْئَان يـــا أُمَّ مَـــالِكٍ   فـــــإنَّ لِجَـــارِي منهمـــا مـــا تَخَـــيَّرَا
وفـــي واحـــدٍ، إنْ لـــمْ يَكُـــنْ غَيْـــرُ واحِـــدٍ   أراه لـــــه أهْـــلاً إذا كـــــان مُقْـــترا [1]

وجار الأجوادِ يطردُ الأَجْوَادُ عنه الجوع طَرْدًا فلا يصل إليه، فَيُرَى وقد بَدَتْ عليه آثارُ الشِّبَعِ، والنِّعْمَةِ والعيش الرغد حتى لَكأنَّه غُصْنٌ لَدْنٌ نَضِرٌ، وليس يضيره ألا يملك رياشًا ولا أثاثًا، فما دامت أبياتهم تكتنف بيته فإن له قسطًا من أموالهم كافيا:

حتـــــى يُـــــرَى كالغُـــــصُنِ النَّاضِـــــرِ [2]   * والـــشَّـافِعُون الْجُـــوعَ عـــن جـــارِهِمْ

ومـــا علـــى جـــارِهِمْ ألاَّ يَكُـــونَ لـــه   إذا تَكَنَّفَـــهُ أبْيَـــاتُهُمْ نَـــشَبُ [3]

إنهم كالربيع يعيش مجاورهم بينهم في رَفَاغَةِ عيش، ولا يكاد ينقطع جُودُهُمْ عنه، بل هم يجتمعون ويتأهبونَ لإطعام جارِهم والْمُتَشَوِّفِ لنارِهِمْ لِيَقْصِدَهَا:

* وهُـــمُ رَبِيـــعٌ لِلْمُجَـــاوِرِ فِيهِـــمُ   والمُـــرْمِلاَت إذا تَطَـــاوَلَ عَامُهَـــا [4]

رًا مِنْـــهُ سَـــيْبٌ أَوْ مَنَـــادِحْ [5]   بَحْـــرٌ فَلَـــيْسَ يُغِـــبُّ جَـــا

مَرَافِيـــدُ لِلْمَـــوْلَى، مَحَاشِـــيدُ لِلْقِـــرَى   علـــى الجـــارِ والمُـــسْتَأْنِس المُتَنَـــوِّرِ [6]

---

١) ديوان شعره، ٢٦٩.

٢) للأعشى. ينظر ديوانه، تحقيق وشرح م. محمد حسين، (القاهرة: مكتبة الآداب، (١٣٧٠ هـ) – ١٩٥٠ م)، ١٤٥، الشافعون: الدافعون.

٣) لطريح بن إسماعيل الثقفي، ينظر مثلا الأغاني، ٣١٢/٤؛ و " شعراء أمويون "، دراسة وتحقيق نوري حمودي القيس، (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م)، ٢٩٥/٣؛ وشعراء ثقيف في العصر الأموي جمع وتحقيق عيضة بن عبد الغفور الصواط، (الطائف: نادي الطائف الأدبي، د. ت)، ٢٢٤. نشب: النشب: المال.

٤) للبيد. ينظر شرح ديوانه، ٣٢١.

٥) لحسان رضي اللّه عنه يرثي حمزة بن عبد المطلب رضي اللّه عنه. ينظر ديوانه، تحقيق وليد عرفات، (بيروت: دار صادر، (١٣٩٠ هـ) ١٩٧٠ م)، ٤٥١/١. سيب: عطاء.

٦) لعبيد السلامي. ينظر مثلا: " قصائد جاهلية نادرة " ليحيى الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م)، ١٣٢. مرافيد: جـ مرفاد: كثير الرفد، كثير العطاء والعون؛ محاشيد: جـ محشاد: كثير الحشد، أي الجمع والإعداد؛ المستأنس: الناظر الباحث عن الإنس (الناس)، المتنور: المتصبر للنار من بعيد، المتطلع إلى أن يرى نارا فيقصدها. وينظر مثلا الصحاح لإسماعيل ابن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، (القاهرة: ؟، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م)، ٨٣٩/٢.

والرجل النبيل ذو المروءة والشهامة يشتد شدهه من أن يستسيغ المرء القوت وهو على علم بما يقاسيه جاره من سغب وجهد:

وكـــــيف يُسِـــــيغُ المَـــــرْءُ زادًا وجــــــارُهُ   خَفِيــفُ المِعَـــى بَـــادِي الْخَـــصَاصَةِ والْجَهْـــدِ ؟ [1]

أما التَّعْيِيرُ بعدم إكرام الجار والذَّمِّ بذلك فمعنى لا يكاد يغيب عن ذهن الشاعر العربيِّ القديم، فقد أكثر الشعراء من عذل مهجوِّيهِمْ بعدم إكرامهم جيرَانَهُمْ، وتقصيرِهِمْ في حقهم، وتلك، لا ريب، مذمَّةٌ أليمةُ الوَقْعِ على النفس، فكفى المرء لؤمًا أن يُنْعَت حقًّا بأنه يملأ بطنه من الطعام إلى أن يَبْشَمَ، وجارُهُ يعاني تباريح الجوع. ومن أولئك الْمُعَيِّرين حسان بن ثابت ﷺ إذ وصف قومًا يُدْعَوْنَ بني أَسْلَمَ بأنهم دنيئون يعلمون أن جارهم سيلقى نحبه جوعًا في بيته فلا يُحَرِّكون لإنقاذِه ساكنًا. كما ذمَّ قومًا آخرين بأنهم، إلى جبنهم وخرقهم وخُلُوِّ أيديهم من السلاح في الهيجاء، ممتلئو البطون في السِّلْمِ وجارُهم ساغبٌ لاغبٌ:

قـــــد علِمَــــتْ أَسْـــــلَمُ الأَنْـــــذَالُ أَنَّ لَهُـــــمْ   جـــــارًا سَـــــيَقْتُلُهُ فـــــي دارِهِ الجُــــوعُ [2]

خُـــــرْقٌ مَعَـــــازِيلُ إذا جَــــدَّ الــــوَغَى   بُطْـــنٌ إذا مـــا جَـــارُهُمْ لـــم يَـــشْبَعِ [3]

ومنهم الفرزدق، فقد أَلْصَقَ بِأُنَاسٍ يُدْعَوْنَ بني رُبَيْعِ بن الحارث مَنَاقِصَ عدة منها أن أَوَائِلَهُمْ قد قَصُرَ بَاعُهُمْ عن فِعَال الكرام، ومن ثَمَّ فهم من باب أَوْلى، وأنهم كثيرو الجَلَبَةِ واللَّجَبِ والصخب كأنهم تُيُوسٌ شديدة الصياح، وأنَّ أوانِيَهُمْ تَخْلُو من

---

١) لقيس بن عاصم المنقري. ينظر ديوان شعر حاتم بن عبد اللّه الطائي، الموضع نفسه. خفيف المعى: أمعاؤه خفيفة لقلة ما فيها من الطعام.

٢) ديوانه، ١٧٦/١.

٣) نفسه، ٢٦٣/١. خرق: جـ أخرق وهو الذي لا يحسن العمل (لا يتقن ما يعمله)؛ معازيل: جـ معزال: الذين لا سلاح أولاً لا رماح معهم. ومثلها عــزل وعــزل وأعزال: ينظر مثلا الصحاح، ١٧٦٤/٥، بظن: جـ بطن وهو (النهم الذي لا يهمه إلا بظنه). عن المصدر نفسه، ٢٠٨٠/٥.

الطعام المقدَّم للأضيَافِ في الشتاء، وأنَّ جارهم يشتكي عضَّ الجوع لِشُحِّهِمْ.

كما ذمَّ بني مِنْقَر بأنه، على عِظَمِ قدروهم وقصاعهم التي يؤثرون أنفسهم بما تستوعب من طعام، فإنَّ جارهم حين يكون في أشدِّ الحاجة للزاد، وذلك في زمن الجدب والسنة حين تكون البروق كلها خُلَّبًا (لا يتبعها مطر)، أَبْعَدُ ما يكون عن أن يُفاجَأَ مُفَاجَأَةً مُفْرِحَةً بدعوته إلى الانضمام إليهم للتناول من تلك الآنية:

أَتَرْجُــــو رُبَيْــــعٌ أنْ تَجِــــيءَ صغَارُهَـــا	**بخَـــيْرٍ وقــد أعْيَـــا رُبَيْعًـــا كِبَارُهَـــا**
عُتُلُّــــون صَخَّــــابو العَـشِـــيِّ كـــأَنَّهُمْ	**جِـــدَاءٌ مـــن المِعْـــزَى شَـــدِيدٌ يَعَارُهَـــا**
إذا الـــنَّجْمُ وافـــى مَغْـــرِبَ الـــشّمس حَـــارِدَتْ	**مَقَـــارِي عُبَيْـــدٍ واشـــتكى القِـــدْرَ جَارُهَـــا [١]**
عِظَـــام المَقَـــارِي يـــأمَنُ الجَـــارُ فَجْعَهَـــا	**إذا مـــا الثُّرَيَّـــا أَخْلَفَتْهَـــا بُرُوقُهَـــا [٢]**

وممن عَيَّر أقسى تعيير وأنكاه بعدم إكرام الجيران أبو بصير الأعشى، حتى رُوِيَ أن المُعَيَّرَ وهو علقمة بن علاثة لم يتمالك نفسه من الإِجْهَاشِ بالبكاء من شدة وقع الصورة الهجائية على نفسه ثم قال، والمرارة تعقد لسانه، مستنكرا: " قَاتَلَهُ اللَّهُ أَنَحْنُ كَذَلِكَ ؟! ". فقد وصفه بأنه وقومه يبيتون الليل في مقامهم الشتوي، وقد اكتظت بالطعام بطونهم، في حين لا تقوى جاراتهم الضعيفات على إغماض آمَاقِهِنّ من فرط ما يعانين من عضّات ناب السَّغب فيظلَلْنَ يُقَلِّبْنَ الطَّرْفَ وَجِلاتٍ مُضْطَرِبَاتٍ نحو الكواكب التي ما أن يأْفَلَ أَحَدُها حتى يبزغ الآخر:

تَبِيتُـــــونَ فِـــي الْمَـشْـتَى مِـلاءً بُطُـــونُكُمْ	**وَجَـــارَاتُكُمْ غَـــرْثَى يَبِتْـــنَ خَمَائِـصَـــا**
يُـــرَاقِبْنَ مِـــنْ جُـــوعٍ خِـــلاَلَ مَخَافَـــةٍ	**نُجُـــومَ الـــسَّمَاءِ الطَّالِعَـــاتِ الشَّوَاخِـــصَا [٣]**

---

١) ديوانه، ٢٧٢/١. اليعار: صوت التيوس والمعز الشديد. المقاري: القدور والقصاع، ج مقراة. حاردت: قل ما فيها من الطعام، وأصله في الناقة التي انقطع لبنهـا أو قل، واستعاره الشاعر لخلو القدر من الطعام. اشتكى القدر جارها: اشتكى الجوع لدى أصحابها لعدم وصول شيء مما فيها إليه.

٢) نفسه، ٣٥/٢. يريد أن قصاعهم كبار لجشعهم لا لإطعام جيرانهم. ومعنى عجز البيت: إذا أخلف المطر وأجدبت الأرض. عن المصدر نفسه، الموضع نفسه (حاشية).

٣) البيتان في ديوانه، ١٤٩. وينظر " الهجاؤون في العصر الجاهلي " لمحمد محمد حسين، (القاهرة مكتبة الآداب (١٣٦٦ هـ) – ١٩٤٧ م)، ٩٢ وما بعدها.

وهذا التصوير، على شناعة فحواه، مُفْعَمٌ بالحسن الفَنِّيِّ، ومُوحٍ بقدرةِ قائلِه الفائقَة على طَعْن مذمومه في صميم مقاتله. فأية أثرة تداني الاستئثار بالزاد الوافر والجيران جوعى ؟ !. وتتضاعف شناعة هذه الممارسة إذا كان أولئك الجيرةُ نسوةً ضعافًا عاجزاتٍ عن الاحتيال لأنفسهن والتحرك في أجواف الليالي الباردة لكسب ما يُبْقِي الرُّوح في عَصَبِ أجسادِهِنَّ الضاويات وعروقها. ولهذا تَرَكَ هذا التصوير (الكاريكاتوري) المغالي أثره في شعراء آخرين حاولوا محاكاته، وربما دَنَوْا منه قليلاً أو كثيرًا وإن لم يبلغوه فما بالك بأن يتجاوزوه. ومن أولاء مُزَرِّد بن ضرار الذبيانيّ، أخو الشماخ بن ضرار، في هجائه لرجل يدعى زُرْعَةَ بْنَ ثوب الغطفانيَّ، إذ وصفه بالانشغال بشُرْبِ لبن النياقِ عن جاراته اللائي أضرَّ بهنّ الهزال، (أي الانغماس في النعمة والسهو عن مقاساة الآخر):

أَزُرْعَ بْـــــنَ ثَـــــوْبٍ إنَّ جَـــــارَاتِ بَيْـــتِكُمْ ... هُـــــزِلْنَ، وَأَلْهَـــــاكَ ارْتِغَــــاءُ الرَّغَائِــــدِ [1]

قال أبو زكريا التبريزي: " قوله: جارات بيتكم: تشنيع، لأن ظلم المتحرم بالجوار أفظع في المقال من ظلم من لا حرمة له، ثم جعله مُرْتَغِيًا (والارتغاء: أخذ رغوة اللبن وشربها)، لَمَّا وَسَّعَ على نفسه من ألبان الإبل المسلوبة بعد أن كان ضيِّق العيش " [2] ثم قال مُبَيِّنًا مراد الشاعر من قوله (وألهاك ارتغاء الرغائد): " أي ألهاكم الخِصب عن جاراتكم. وهذا أشدُّ لهجائه لهم أن يكونوا اشتغلوا عن جاراتهم وهم مخصبون " [3] وأضاف الأستاذ علي البجاوي محقق شرح المفضليات رحمه الله : " فهو يقول له ضيعتم جاراتكم وشبعتم دونهن، واللائمة في تضييع المرأة أعظم وأشدّ " [4] .

---

١) المفضليات، ٧٧؛ وشرحها لأبي زكريا يحيى بن علي التبريزي (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٩٧ هـــ – ١٩٧٧ م)، ٢٥٤/١. الرغائد: جــ رغيدة: الناقة الكبيرة اللبن؛ وارتغاؤها شرب رغوة حليبها.

٢) شرح المفضليات، الموضع نفسه.

٣) المصدر نفسه، ٢٥٥/١.

٤) المصدر نفسه، الموضع نفسه (حاشية).

إن المرء الكريم ليوجس في قرارة نفسه خزيا أن يتلبّس بهذا الحال، فيراه الناس يأكل حتى الامتلاء والسِّمَن بينما جاراته ساغباتٌ هزيلاتٌ:

وإنـــــي لأَخْــــزَى أنْ تُــــرَى بِـــــيَ بِطْنَـــةٌ وجــــاراتُ بيْتِـــي طَاوِيَـــاتٌ ونُحَّـــفُ [1]

ومن الناحية الأخرى كان إكرام الجارة من المُثُل الكريمات التي تَمَدَّحَ بها المفتخرون من الشعراء، ووصف بها المادحون منهم ممدوحيهم ومرثييهم فلبيد رثي أخاه (أربد) بأنه إذا نحر جزورًا فهو لا محالة، مُهْدٍ لجارته من أطايب لحمه، (وكانوا يَعُدُّون السَّنام من ذلك). وهي إن أقامت بجواره، فلها منه الإكرامُ والصَّوْنُ، ولذلك فهي إن ارتحلت ستذكره ذكرًا حسنا وتثني عليه:

وَجَارَتُـــــــــهُ إذَا حَـــــــــلَّتْ إلَيْــــــــهِ لَهَــــا نَفَــــلٌ وَحَـــظٌّ فِـــي الـــسَّنَامِ
فَـــــإنْ تَقْعُـــــدْ فَمُكْرَمَـــــةٌ حَـــصَـانٌ وَإنْ تَظْعَـــــنْ فَمُحْـــــسِنَةُ الْكَـــــلامِ [2]

وبنو لأي بن شمّاس القُرَيْعِيُّونَ يزعم الحطيئة أنهم يتعاهدون جارتهم فلا تجد نفسها مكرهة على ذبح نعجتها الوحيدة، أو – على قول آخر – لا تأكل لحمها بلا خبز إذ يتعاهدونها به:

ومــــــــا تَتَّـــــــامُ جَـــــــارَةُ آلِ لأْيٍ ولَكِـــــنْ يَـــــضْمَنُونَ لَهَـــــا قِرَاهَـــــا [3]

وجارة قوم منظور بن زبَّان الفَزَاري تزورها هديتهم بعد مُضِيٍّ جزءٍ من الليل فهم – كما قال شاعر يدعى حُفَيْزَ العَبْسِيَّ – في رواية، أو جرير في أخرى – لا يغفلون عنها:

تَـــــــزُورُ جَـــــــارَتَهُمْ وَهْنًـــــا هَـــــدِيَّتُهُمْ وَمَــــا فَتَـــــاهُمْ لَهَـــــا وَهْنًـــــا بِـــــزَوَّارِ [4]

١) لحاتم الطائي. ينظر مثلا ديوان شعره، ٢٢٣، والحماسة الشجرية، ١/٥٢. وبعده:
وإني لأغشي أبعد الحي جفنتي *** إذا زعزع الأطناب نكباء حرجف.

٢) شرح ديوانه، ٢٠٤.

٣) ديوانه، ١١٧.

٤) ينظر مثلا؛ جمهرة نسب قريش وأخبارها، للزبير بن بكَّار، تحقيق محمود شاكر، (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٣٨١ هـ (١٩٦٢ م)، ٢٥، وديوان جرير، ٢/٧١٥.

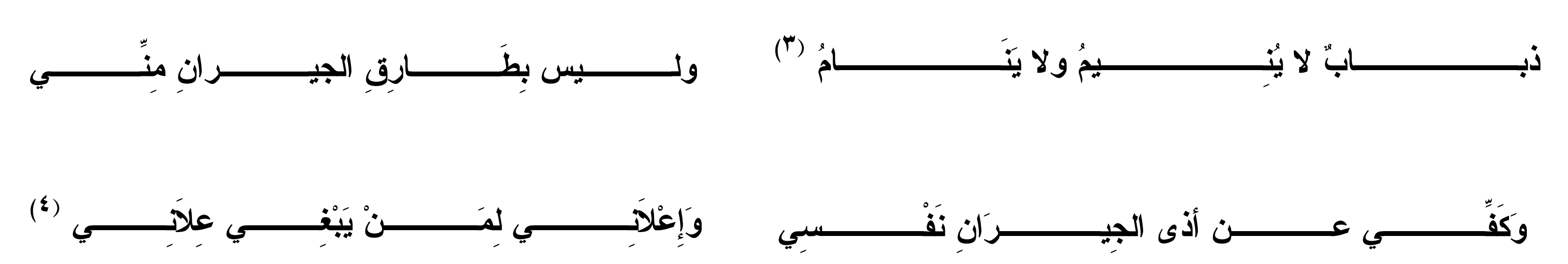
والشنفَرَى يمدح امرأته بأنها تتعهد جارتها بعد أن يَغْفُوَ الناس فتهدي إليها اللبن حين يندر الإهداء لِمَا أَلَمَّ بالناس من شَظَفٍ ومَحْلٍ ذَهَبَ بالأَلْبَانِ وأفنى الأقواتَ:

تَبِيــــتُ بُعَيْــــدَ النَّــــوْمِ تُهْــــدِي غَبُوقَهَــــا   لِجَارَتِهَــــا إِذَا الْهَدِيَّــــةُ قَلَّــــتِ [1]

ب – كفّ الأذى عن الجار:

ورد أن النبيّ ﷺ قال مَرَّةً: « وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ ! وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ ! وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ ! قِيلَ: وَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ: الَّذِي لاَ يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ » [2] فليس الذي يخشى جارُهُ أذاه – والعياذ بالله – مِمَّنْ أَنْعَمَ اللَّهُ سبحانه عليهم بنعمة الإيمان العظمى التي تزع من أُسْبِغَتْ عليه عن الإساءة إلى من يجاوره.

وفي الشعر العربي فخر كثير بكَفِّ الأذى عن الجار، ومدح كثيرٌ لكافِّي شَرِّهم عن مجاوريهم، كما أن فيه تَنَقُّصًا واستصغارًا لمن لا يأمن جيرانهم كَيْدَهُمْ وَمَكْرَهُمْ، فأوس بن حجر ينفي أن يَأْتِيَ جيرانَهُ منه في الليل ذُبَابٌ يُؤَرِّقُهُمْ، وذبابُ أوسٍ غير خافٍ أنه ذُبَابٌ مجازيٌّ، أي الإيذاء الذي يُطِير هُدُوءَ البال فالنَّوْمَ عن مُؤَقِهِمْ؛ وزهير يؤكد كَفَّهُ الأذى عن جيرانه؛ وجار عنترة لا يضيق ذرعًا بجواره؛ وهُدْبَةُ بن الخشرم العذري لا يخشى أحد شرَّه ولا يخشى جارُهُ غَدْرَهُ؛ والعَرْجِيُّ لا يغدو إليه جاره يشتكي أذاه ما دام حيًّا لأنه لا يؤذيه ولا يغتابه أبدًا:


ولـــــيس بطَـــــارقِ الجيــــرانِ منِّــــي   ذبــــــابٌ لا يُنِــــــيمُ ولا يَنَــــــامُ [3]

وَكَفِّــــي عــــن أذى الجِيــــرَانِ نَفْــــسِي   وَإِعْلاَنِــــي لِمَــــنْ يَبْغِــــي عِلاَنِــــي [4]

---

١) المفضليات، ١٠٩.

٢) رواه البخاري في صحيحه، تحقيق مصطفى أديب البغا (دمشق: بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م)، ٥/٢٢٤٠.

٣) ديوان أوس بن حجر، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر دار بيروت، (١٣٨٠ هـ) – ١٩٦٠ م)، ١١٥.

٤) شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، (القاهرة: نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، ١٣٦٣ هـ – ١٩٤٤ م)، ٣٤٩.

وَلاَ أُعَـــــودُ مُهْــــــرِي أَنْ أُوَقِّفَــــــهُ وَسْـــطَ الْكُمَـــاةِ، وَلاَ يَـــشْقَى بِـــيَ الْجَـــارُ [1]

وَلاَ يَخْـــــشَى غَـــــوَائِلِيَ الْغَرِيـــــبُ [3] وَأَنِّـــــي لاَ يَخَـــافُ الْغَـــدْرَ جَـــارِي

وَلاَ يَغْـــدُو عَلَـــيَّ الْجَـــارُ يَـــشْكُو أَذَاتِـــي مَـــا بَقِيـــتُ وَلاَ اغْتِيَـــابِي [2]

وكانت ثانيةُ أربعِ خصالٍ من فضائل الأخلاق تَبَاهَى بتوفرها فيه الفارس العربيّ الشاعر المخضرم مالك بن حَرِيم الهَمْدَانِيُّ هـي كَفَّـهُ لسانَهُ عن جارته، فتظلُّ مكرمةً مصونةً من الشتم وهُجْرِ القول إذا آذى غيره جارَهُ بلسانه البذيء:

وَثَانِيَـــــةٌ أَلاَّ تُقَـــــذَّعَ جَـــــارَتِي إِذَا كَـــانَ جَـــارُ الْقَـــوْمِ فِـــيهِمْ مُقَـــذَّعَا [4]

أما عمرو بن الإِطْنَابَةِ الخزرجيُّ فتباهي بأنه من قوم يدفعون عن جاراتهم الفحش وسوء القول فلا يستطاع إسماعهن الهُجْر، وبأنهم إن نزل بهم ضيف هبّوا لإعداد القِرى له:

الْمَـــانِعِينَ مِـــنَ الْخَنَـــا جَـــارَاتِهِمْ وَالْحَاشِـــدِينَ عَلَـــى طَعَـــامِ النَّـــازِلِ [5]

ومن المفاخر التي تَمَجَّدَ بها حَسَّانُ أنه وَقَوْمَهُ يرون حقَّ الجوار أمانةً وعهدًا لا يخيسون به، فلا أحد منهم يؤذي جاره أو يَتَعَمَّدُ إِلْحَاقَ أي ضُرٍّ به. ويثني قيس بن عاصم المنقري على قومٍ بأنهم، لكرم سجاياهم، يغفلون عما عسى أن يكون بجارهم من عيب، وفي الوقت عينه، لا يغفلون عن إحسان الجوار لَهُ والقيامِ

---

١) ديوان عنترة بن شداد، تحقيق محمد سعيد مولوي، (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م)، ٣٢٢.

٢) كتاب الوحشيات، ٣٧٧.

٣) الحماسة الشجرية، ٢٢٩/١.

٤) كتاب الاختيارين، صنعة الأخفش الأصغر، تحقيق فخر الدين قباوة، (دمشق: مجمع اللغة العربية ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م)، ٢٣٤.

٥) الحماسة الشجرية، ٢١٣/١، وشرح ديوان الحماسة، لأبي علي أحمد بن محمد المرزوقي، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م)، ١٦٣٢/٤.

بحقه. ويمدح قيس بن الحُدادِيَّةِ قومًا بأنَّ جارَهُمْ آمِنٌ مطمئنٌّ طَوَالَ حياته لا يخشى أن تصل إليهم منهم عقارِبُ شَرٍّ، ولا أن يتعرض لِضَيْمٍ أو سَلْبِ مَالٍ:

فَمَا أَحَدٌ مِنَّا بِمُهْدٍ لِجَارِهِ	أَذَاةً، وَلاَ مُزْرٍ بِهِ، وَهُوَ عَامِدُ
لأَنَّا نَرَى حَقَّ الْجِوَارِ أَمَانَةً	وَيَحْفَظُهُ مِنَّا كَرِيمُ الْمَعَاهِدِ [1]
وَهُمُ لِحُسْنِ جِوَارِهِ فُطُنٌ [3]	لاَ يَفْطَنُونَ لِعَيْبِ جَارِهِمْ
فَجَارُهُمْ آمِنٌ دَهْرَهُ	بِهِمْ أَنْ يُضَامَ وَأَنْ يُغْتَصَبْ [2]

وامتدح كل من الأعشى وجريرٍ امرأةً بحسن الجوار. فممدوحةُ الأعشى لا تتجسس على جيرانها فتسترق عليهم السمع أو البصر، وامرأة جرير، وهي زَوْجُهُ أُمُّ ابْنِهِ حَزْرَةَ، لم يكن يخشى جيرانُها أذاها:

وَلاَ تَرَاهَا لِسِرِّ الْجَارِ تَخْتَتِلُ [4]	لَيْسَتْ كَمَنْ يَكْرَهُ الْجِيرَانُ طَلْعَتَهَا
كَانَتْ مُكَرَّمَةَ الْعَشِيرِ وَلَمْ يَكُنْ	يَخْشَى غَوَائِلَ أُمِّ حَزْرَةَ جَارُ [5]

كما ذَمَّ الشعراء من تصل عقاربه إلى جيرانه، فَذَمَّ مساور بن هند العبسيُّ (مخضرم) قومًا بقتلهم ابْنَ أُخْتٍ لهم وجارًا لهم، لخفة أحلامهم وسفههم، ولأن ذلك أمارة على دنوِّ هلاكهم، فجعل رابطة الجوار كرابطة القربى قُوَّةً.

وأخذ حريث بن عنَّاب الطائي (إسلامي) على من هجاهم إساءَتَهُمْ إلى جارهم

---

١) ديوان حسان بن ثابت، ١/٥٠.

٢) شعر قيس بن الحدادية، صنعة حاتم صالح الضامن، المورد (م ٨، ع ٤، بغداد: وزارة الثقافة والفنون ١٣٩٩ هـ – ١٩٧٩ م) ٢٠٦.

٣) المستقصى في أمثال العرب، لجار اللَّه محمود بن عمر الزمخشري (حيدر آباد: دار المعارف العثمانية، ١٣٨٢ هـ – ١٩٦٢ م)، ١/٧١، وشرح الحماسة، ٤/١٥٨٤ (لحفظ جواره)؛ ومعجم الشعراء، لمحمد بن عمران المرزباني، تحقيق عبد الستار فراج، (القاهرة: ١٣٨٠ هـ – ١٩٦٠ م)، ٢٠ (لحسن حديثه).

٤) ديوان الأعشى، ٥٥.

٥) ديوان جرير، ٢/٨٦٣.

وشَتْمَهُ ودَعْوَتَهُ بما ليس يقبل من ألقاب، وأن ذلك الجار لا يتوقع منهم خيرًا.

وأما كُثَيِّر فَاتَّهَمَ البكريين بأنهم ذئاب في ثياب إِنْسٍ إذا صادفوا من جارِهم أو صديقِهِمْ غِرَّةً.

وعيّر الكُمَيت مهجوِّيهِ بأنهم يسرقون من مال جارهم كما يفعل العبد اللئيم الذي لا تَزَعُهُ عن ذلك مروءَةٌ أو مقامٌ اجتماعي رفيع.

ومَّما عيَّر به جرير المَرَّار بن منقذ البُرْجُمِيَّ لما هجاه ما روي من أن قومه سرقوا نعجةَ جارٍ لهم ونحروها وأكلوها، ودفنوا ما بقي منها كالأظلاف والجلد والقرون في الرمل:

قَتَلُوا ابْنَ أُخْتِهِمْ وَجَارَ بُيُوتِهِمْ ... مِنْ حَيْنِهِمْ وَسَفَاهَةِ الأَلْبَابِ [1]

وَلاَ مَحَالَةَ مِنْ شَتْمٍ وَأَلْقَابِ [4] ... لاَ يَرْتَجِي الْجَارُ خَيْرًا فِي بُيُوتِهِمْ

هُوَ التَّيْسُ لُؤْمًا، وَهْوَ إِنْ رَاءَ غَفْلَةً ... مِنَ الْجَارِ، أَوْ بَعْضِ الصَّحَابَةِ ذِيبُ [2]

مَا يَسْرِقُ الْعَبْدُ، أَوْ نَابَأْتَهُمْ كَذَبُوا [5] ... زُرْقُ الْعُيُونِ إِذَا جَاوَرْتَهُمْ سَرَقُوا

بَنِي مُنْقِذٍ مَا شَأْنُ مِنْحَةِ جَارِكُمْ ... تُدَفَّنُ أَظْلاَفٌ لَهَا وَقُرُونُ ؟ [3]

وبلغ مهجوُّو شاعر يدعى عبد اللّه المهلّبي من اللؤم مبلغ أنهم لا يَدَعُون جارَهُمْ يَقْبس من نارهم شهابًا يشعل به ناره، وأنَّ يَدَهُمْ دائمًا مُمْتَدَّةٌ في إيذائه لا تُكَفُّ عن مَسِّ حُرْمَتِه:

لا يَقْبسُ الجَارُ مِنْهُمْ فَضْلَ نَارِهِمْ ... ولا تُكَفُّ يَدٌ عَنْ حُرْمَةِ الْجَارِ [6]

---

١) شرح الحماسة، ١/٤٣١.

٢) ديوان كثير عزة، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١م)، ٣٨٧.

٣) ديوان جرير، ٢/٥٦٣.

٤) نفسه، ٣/١٤٨٢.

٥) اللسان (ن ب أ).

٦) شرح الحماسة، ٣/١٥٢١.

وعاب مزرِّدُ بْنُ ضرار رجلاً يُدْعَى ابْنَ ثَوْبٍ بكثرة إيذائه لجاراته، فوصفهن بأهن لكثرة ما يَتَلَقَّيْنَ من مكروهٍ منه يَبِتْنَ (بَوَاشِمَ) من الشَّرِّ كما يَبْشَمُ آكل الطعام الكثير، وغلا في ذلك فوصفه بأنه (يشويهنَّ) بأذاه شيًّا:

وَأَصْبَحَ جَارَاتُ ابْنِ ثَوْبٍ بَوَاشِمًا   مِنَ الشَّرِّ يَشْوِيهِنَّ شَيَّ الْوَقَائِدِ [1]

ج – العِفَّةُ عَنِ الْجَارَةِ [2]

إن رعاية ذمام الجار، والمحافظة على حرماته – كما بدا مما مضى – من القيم الوثقى، وإنَّ العفَّةَ عن (الجارة) أو (امرأة الجار) لأَوْثَقُ عرى تلك الرعاية والمحافظة، فهي أكثر الشؤون ذات الصلة بالجار دورانًا على ألسن الشعراء. ويتنوع الحديث عنها بين دعوة إليها، وفخر بالاتصاف بها، ومدح لمن تتوفر فيه، وذمٍّ لمن تنقصه.

أ: الدعوة إلى العفَّة عنها :

لما حضرت لبيدًا الوفاةُ قال قصيدة خاطب بها ابنًا لأخيه، إذ لم يكن له ولد، ضمَّنها وَصِيَّتَيْنِ كانت أولاهما دعوتَهُ إلى العفَّة عن جاراته وإكرامهنّ:

وَاعْفِفْ عَنِ الْجَارَاتِ وَامْـ   ـنَحْهُنَّ مَيْسِرَكَ السَّمِينَا [3]

ولما مدح الأعشى الرسول ﷺ ذكر أن من تعاليمه تحريمَ إتيانِ الجارات. ومن الجليِّ أن تخصيصَهُ الجاراتِ إنما هو برهان على تمييزهن عن سواهن عند العرب بشدّة الصَّوْنِ، وإلا فالتحريم عامٌّ لما سوى الأزواج وما ملكت الأيمان من النساء، كما هو معلوم:

---

١) المفضليات، ٧٧؛ وشرحها، الموضع نفسه.

٢) على أن العفة عن الجارة من كف الأذى عن الجار فقد خصصناها بفقرة منفردة لخطرها ولإفراد الشعراء إياها بالحديث كثيرًا.

٣) شرح ديوانه، ٣٢٤. ميسرك: جزورك التي يتقاسمها المشتركون في الميسر.

أَجِـــــدَّكَ لَـــــمْ تَـــسْـمَعْ وَصَـــاةَ مُحَمَّـــدٍ نَبِـــيِّ الإِلَـــهِ حِـــينَ أَوْصَـــى وَأَشْـــهَدَا

وَلاَ تَقْـــــــرَبَنَّ جَـــــارَةً إِنَّ سِـــــــرَّهَا عَلَيْـــــكَ حَـــــرَامٌ فَـــــانْكِحَنْ أَوْ تَأَبَّـــــدَا [1]

وكانت الدعوة إِلى العفَّةِ عن الجارةِ وتجنُّبِ الخُلُوِّ بها ضمن بضع وصايا ضمَّنَهَا أبو صخرٍ الهذليُّ إِحدى قصائده، حيث حذَّرَ من أن تشير إِلى الُموصَى والجارةِ إِصْبَعُ مُشِيرٍ بريبة. ودعاه إِلى إِكرامها مع تجنب الخلوة بها:

وَتَـــــوَقَّ إِنْ حَـــــلَّتْ بِقُـــــرْبِكَ جَـــارَةٌ كَـــــفَّ الْمُـــشِـــيرِ إِلَيْكُمَـــــا بِأَنَـــــامِلِ

نُلْهَـــــا بِخَـــــيْرٍ وَاعْـــــتَزِلْ خَلَوَاتِهَـــــا وَاحْـــــذَرْ مُجَـــــاهَرَةَ الْكَـــــذُوبِ الْمَاحِـــــلِ [2]

ب: الفخر بالعفَّةِ عنها:

في سياق الفخر بهذه الفضيلة يَعْدِلُ أَوْسُ بْنُ حَجَرٍ بين تحريمه جارتَهُ على نفسه وتحريمِهِ الغَدْرَ عليها، فيؤكد أنه آلى على نفسه أَلِيَّةً قديمةً لا يمكن الحَنَثُ بها ألا يرتكب غَدْرًا وألاَّ يَسْتَحِلَّ من جارةٍ له ما حُرِّمَ عليه:

عَلَـــــيَّ أَلِيَّـــــةٌ عَتُقَـــــتْ قَدِيمًـــــا فَلَـــــيْسَ لَهَـــــا، وإِنْ طَلَبَـــــتْ، مَـــــرَامُ

بِـــــأَنَّ الْغَـــــدْرَ، قَـــــدْ عَلِمَـــــتْ مَعَـــــدٌّ، عَلَـــــيَّ وَجَـــــارَتِي مِنِّـــــي حَـــــرَامُ [3]

وجارُ طَرَفَةَ وقومِهِ يكون ثاويًا لديهم وهو وزوجُهُ بخير لا يَمَسُّهُمْ سُوءٌ، كما أن جاراتِهِمْ محرَّمَاتٌ على الناس كافَّةً، لا يجرؤ أحد على أن يستبيحَ منهنّ غير مُبَاحٍ:

---

١) ديوانه، ١٣٧. سرها: السر: الفرج والزنى. انكحن: تزوجن. تأبد: تعفف.

٢) شرح أشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد الحسن السكري، تحقيق عبد الستار فراج، (القاهرة: مكتبة العروبة، د. ت)، ٩٣٠/٢. الماحل: الماكر والساعي بالشر. ينظر مثلا اللسان (م ح ل).

٣) ديوانه، ١١٥.

تَــــــرَى جَارَنَــــــا فِينَــــــا بِخَــــيْرٍ وَعِرْسَــــهُ وَجَارَاتِنَــــا بَــــسْلاً عَلَــــى النَّــــاسِ مَحْرَمَــــا [1]

ومن أكثر ما قيل في الفخر بالعفَّة عن الجارة شيوعًا وجريانًا مجرى الأمثال بيتٌ لعنترة قال فيه إنه يَغُضُّ طرفَهُ حين تبرز جارَتُهُ إلى أن يسترها بيتها:

وَأَغُــضُّ طَرْفِــي مَــا بَــدَتْ لِــي جَــارَتِي حَــــتَّى يُــــوَارِيَ جَــــارَتِي مَأْوَاهَــــا [2]

ويعتزُّ زهير بعفَّته عن جارته، فجاره لا يخشى أن يُشْبِعَ زهير نظره من امرأته لا جِهَارًا ولا في السِّرِّ:

وَجَــــارِي لَــــيْسَ يَخْــــشَى أَنْ أُرَنِّــــي حَلِيلَتَــــــهُ بِــــــسِرٍّ أَوْ عِــــــلاَنِ [3]

وَبَرْذَعُ بْنُ عَدِيٍّ، وهو شاعر جاهلي، فخور بأنه يحفظ جاره في أهله فلا يقتنص غِرَّاتِهِمْ:

وَأَحْفَــــظُ جَــــارِي أَنْ أُخَاتِــــلَ عِرْسَــــهُ وَمَــــوْلاَيَ بِــــالنَّكْرَاءِ لاَ أَتَطَلَّــــعُ [4]

وينفي الطُّفَيْلُ الْغَنَوِيُّ عن نفسه مخالفَةَ جارِهِ أو أحدِ ذوي قرباه إلى حليلته. ويدعو على نفسه بالداهية الدهياء إن اقترف هذا العمل المشين تأكيدًا لنفوره منه واستهجانه له:

وَلاَ أُخَــــالِفُ جَــــارِي فِــــي ظَعِينَتِــــهِ وَلاَ ابْــــنَ عَمِّــــيَ، غَــــالَتْنِي إِذًا غُــــولُ [5]

وليس من خلق تميم بن مقبل التسلُّلُ إلى جاراته ليلاً بحيث يقبع في انتظار

---

١) ديوانه، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥ م)، ١٩٤. بسل: حرام.

٢) ديوانه، ٣٠٨.

٣) شرح ديوانه، ٣٥٦. أرني حليلته: أديم النظر إليها.

٤) الأغاني، ٢٣٦/١٦. النكراء: المنكر.

٥) شعره، تحقيق سالم كرنكو، الموضع نفسه، وشعره؛ تحقيق محمد عبد القادر أحمد، ٥٨؛ والحماسة الشجرية، ٧٧/١.

الخلوة بهن كما تقبع الخنيفساء الصغيرة التي ضلّت عن جحرها:

ولا أَطْـــــــرُقُ الْجَـــــــارَاتِ بــــــالليل قابِعًـــــا قُبُــــــوعَ الْقَرَنْبَـــــــى أَخْطَأَتْـــــــهُ مَحَـــــــافِرُهْ [1]

وأما حاتم ذلك الجواد الأشهر فلا غرابة أن نجد العفَّة عن الجارة من أبرز ما كرر التباهيَ به من مفاخر. وقد عبر عن ذلك بأساليبَ متنوعةٍ فمرة نفى أن يختلف إلى بيت جارته ليلاً ليسلِّم عليها ويحادثها، وأخرى نفى زيارة الجاراتِ ليلاً إلا من أجل شيءٍ واحدٍ هو تقديم طعامٍ إليهنَّ، وثالثةً قال إن جارته المُغِيبَ [2] لن تَشْتَكِيَهُ إلا لأمرٍ واحدٍ أيضًا هو عَدَمُ زيارتِهِ لها وزوجُها غائبٌ – ولنا أن ندعو هذا " تأكيد البراءة من الذنب بما يشبه الإقرارَ به " قياسًا على ما سماه البلاغيون " تأكيد المدح بما يشبه الذم " – ويؤكد أنه سيبرُّ بها، فيعود إليها حليلُهَا و لم يُسْدَلْ سِتْرٌ عليه وعليها معًا، ورابعةً يقسم أنه لن يسير أبدًا نحو جارته لأمر يَمَسُّ العفاف، وخامسةً استنكر أقوى استنكارٍ أن يصدر عنه من هذا شيء، ودعا على نفسه بالافتضاح إن سعى خاتلاً زوج جارِه في ظلام الليل، وتساءل تساؤل الآبي المستبشع أأفضح جارتي. وأخون زوجها الذي ائتمنني عليها لجواري لها ؟ حاشا أن تحدثني نفسي بشيء من ذلك ما دمت حيًّا !

وافتخر مرةً سادسةً بأن غضيضُ الطّرف عن جاراته وجارات قومه وأنه كأنه أصمُّ لا يسمع ما يتحدثن به، ولذلك لا يضير جارَهُ ألاَّ يكون لبيته سِتْرٌ، لأنَّ عِفَّتَهُ وَغَضَّهُ طَرْفَهُ سِتْرٌ كافٍ.

كما قال مرة أخرى في بيتين نُسبَا له كما نسبا لمسكينٍ الدارميِّ إنه ينظر نظرا ضعيفًا إذا برزت جارته من بيتها إلى أن تعود إليه، لئلا يرى منها ما لا ينبغي له أن يراه:

---

١) ديوانه، ٢٥٤. القرنبي: دويبة كالخنفساء.

٢) المغيب: التي غاب عنها زوجها.

وَمَا أَنَا بِالْمَاشِي إِلَى بَيْتِ جَارَتِي　　طَرُوقًا أُحَيِّيهَا كَآخَرَ جَانِبِ

لاَ نَطْرُقُ الْجَارَاتِ مِنْ بَعْدِ هَجْعَةٍ　　مِنَ اللَّيْلِ إِلاَّ بِالْهَدِيَّةِ تُحْمَلُ [١]

وَمَا تَشْتَكِينِي جَارَتِي غَيْرَ أَنَّنِي　　إِذَا غَابَ عَنْهَا بَعْلُهَا لاَ أَزُورُهَا

سَيَبْلُغُهَا خَيْرِي وَيَرْجِعُ بَعْلُهَا　　إِلَيْهَا وَلَمْ تُقْصَرْ عَلَيَّ سُتُورُهَا ([١]٢)

فَأَقْسَمْتُ لاَ أَمْشِي عَلَى سِرِّ جَارَتِي　　يَدَ الدَّهْرِ مَا دَامَ الْحَمَامُ يُغَرِّدُ ([٢]٣)

إِذَا مَا بِتُّ أَخْتِلُ عِرْسَ جَارِي　　لِيُخْفِيَنِي الظَّلاَمُ، فَلاَ خَفِيتُ !

أَأَفْضَحُ جَارَتِي وَأَخُونُ جَارِي　　مَعَاذَ اللَّهِ أَفْعَلُ مَا حَيِيتُ ([٣]٤)

وَمَا ضَرَّ جَارًا يَا ابْنَةَ الْقَوْمِ فَاعْلَمِي　　يُجَاوِرُنِي أَلاَّ يَكُونَ لَهُ سِتْرُ

بِعَيْنِيَ عَنْ جَارَاتِ قَوْمِيَ غَفْلَةٌ　　وَفِي السَّمْعِ مِنِّي عَنْ أَحَادِيثِهَا وَقْرُ ([٤]٥)

مَا ضَرَّ جَارًا لِي أُجَاوِرُهُ　　أَلاَّ يَكُونَ لِبَيْتِهِ سِتْرُ

أَعْشَى إِذَا مَا جَارَتِي خَرَجَتْ　　حَتَّى يُوَارِيَ جَارَتِي الْخِدْرُ ([٥]٦)

واستخدام شاعر يدعى بشار المجاشعي، أو شاعر يدعى هلال بن خثعم، صورًا تعبيرية عدة لتدليل على تجنبه جارَتَهُ أثناء غياب بعلها: فهو ليس (زؤورًا) لها، و (لا تَأْنَسُ إليه كِلابُهَا) لكثرة تردُّدِهِ إليها، ولا علم له بأحاديث أسرارها، ولا على أي نحو نُسِجَتْ ملابِسُهَا:

١) نفسه، ٢٣٢.

وَإِنِّـــــي لَعَـــــفٌّ عَـــــنْ زِيَـــــارَةِ جَـــــارَتِي	وَإِنِّـــــي لَمَـــشْـــنُوءٌ إِلَـــــيَّ اغْتِيَابُهَـــــا
إِذَا غَـــــابَ عَنْهَـــــا بَعْلُهَـــــا لَـــمْ أَكُـــنْ لَهَـــا	زَؤُورًا، وَلَـــــمْ تَـــــأْنَسْ إِلَـــــيَّ كِلاَبُهَـــــا
وَلَـــــمْ أَكُ طَلاَّبًـــــا أَحَـــــادِيثَ سِـــــرِّهَا	وَلاَ عَالِمًـــــا مِـــــنْ أَيِّ حَـــــوكٍ ثِيَابُهَـــــا [1]

وكما أن كلاب جارِ بشارٍ المجاشعيِّ أو هِلالِ بْنِ خَثْعَمَ لا تأنس إليه لقِلَّة أُلْفَتِهَا له لتَجَنُّبِه دار جارته، فكذلك كلابُ جارِ العُجَيْر السَّلُولِيّ، فإن جارَهُ يرتحل فقبل أن تألَفَهُ، للسبب عينه، وجارَتُهُ تَظْعَنُ دون أن تكون قد أُرْخِيَتْ عليها ستورٌ حذارَ عَيْنِه، فهي آمنةٌ تمام الأَمْنِ من أن ينظر إليها وهي سافرةٌ، وتلك سُنَّةٌ سار عليها هو وآباؤه وتوارثوها كابرًا عن كابرٍ:

يَبِيـــــنُ الْجَـــــارُ حِـــــينَ يَبِـــــينُ عَنِّـــــي	وَلَـــــمْ تَـــــأْنَسْ إِلَـــــيَّ كِـــلاَبُ جَـــــارِي
وَتَظْعَـــــنُ جَـــــارَتِي مِـــــنْ جَنْـــــبِ بَيْتِـــــي	وَلَـــــمْ تُـــــسْتَرْ بِـــــسِتْرٍ مِـــــنْ جِـــــدَارِي
وَتَـــــأْمَنُ أَنْ أُطَـــــالِعَ حِـــــينَ آتِـــــي	عَلَيْهَـــــا وَهِـــــيَ وَاضِعَـــــةُ الْخِمَـــــارِ
كَـــــذَلِكَ هَـــــدْيُ آبَـــــائِي قَدِيمًـــــا	تَوَارَثَـــــهُ النَّجَـــــارُ عَـــــنِ النِّجَـــــارِ [2]

ونختم حديث الفخر بهذه الخصلة الحميدة ببيتين بديعين لعقيل بن علّفة المرّيّ قال فيهما إنه ما كان ليسأل جاراته عن رجالهنّ أغائبون هم أم حُضّر ليزورهنّ إن كانوا غائبين.. ولن يصدر من بيت جاره مرتويًا مما أراد كما يصدر الحمار عن المورد، وقد استخدم صورة الحمار الصادر من منهل الماء بعد أن عبّ منه حتى ارتوى، لتشنيع زيارة الجارة زيارة غير عفيفة:

ولـــــست بـــــسائلٍ جـــــارات بيتـــــي:	أغيّـــــاب رجـــــالك أم شـــــهود ؟
ولـــــست بـــــصادرٍ عـــــن بيـــــت جـــــاري	صـــــدور العَيْـــــرِ غمّـــــره الـــــورود [3]

---

١) الحماسة الشجرية، ٤٦٨/١؛ واللسان (زور)؛ وأمالي المرتضي، ٣٧٩/١، ونسبت في المصدرين الأخيرين لهلال بن خثعم.

٢) الأغاني، ٧٥/١٣.

٣) شرح الحماسة، ١٤٠١/١ والتي تليها.

والشعر القديم المفتخر بالعفَّة عن الجارة كثير نكتفي بالنظر في هذا القدر منه [1] .

ج – المدح بالعفَّة عن الجارة:

وكما افتخر الشعر القديم بالتعفّف عن الجارات، فقد كانت هذه الصفة موضع مديح فيه موفور. فجارات بني ضبّة، كما قال زهير بن مسعود، محرّمات عليهم لا ينالهنّ من جانبهم فحش أو أذى [2] وبُرَيْد الرّياحيّ اليربوعي تحلّ جارته قربه وترتحل دون أن تهتك لها حرمة، فهو يفي بحق الجار نحو جاره:

إذا جـــــارة حــــلّت لديـــــه وفـــــى بهـــــا فآبــــت ولــــم يُهْتَــــكْ لجارتــــه ســــتر [3]

ويمدح الأعشى بني حنيفة فيقرن وصفهم بالكرم والسخاء (خضارم) في مختلف أحوالهم (غائبين أو شاهدين) بعفتهم عن جاراتهم فلن تقع عليهم عين يقترفون أمورا مريبة معهن:

هـــــم الخــــضارمُ إن غــــابوا وإن شــــهدوا ولا يُــــــرَون إلــــى جــــاراتهم خُنُعــــا [4]

وبنو قُرَيْع الملقّبون ببني أنف الناقة يمدحهم الحطيئة بأن جارتهم مطهّرة لا

---

1) وممن طرق هذا المعنى مفتخرا غير من ذكرنا: النابغة الجعدي (شعره، ٤ و ٥)؛ وقيس بن الخطيم (الأشباه والنظائر ٢٥/١؛ وديوانه، ١٠٧)؛ ويزيد بن الصامت الشني (الاختيارين ١٦٣)؛ وحجر بن حية (شرح الحماسة، ١٦٦٦٢/٤)؛ والعيار بن شبيم (موسوعة الشعر ٤١٦/٤)؛ والكميت (شعره، ٨٩/١، و ١٣/٢)؛ وجرير (ديوانه ٢٣٣/١)؛ وكثير عزة (ديوانه، ٣٨٠)؛ والأعرج الطائي واسمه عدي بن عمرو بن سويد (شعر طيء وأخبارها، ٥١٧/٢) وكثير بن عبد اللّه الدارمي الملقب بابن الغريزة، وهي أمه، وهو مخضرم عاش حتى عصر الحجاج (معجم الشعراء، ٢٤١)؛ ومسكين الدارمي (الأشباه والنظائر ٦٦/١)؛ وأبو جلدة اليشكري (الأغاني ٣١٤/١١)، والأحوص (شعره، ٨٣)؛ وحفيز العبسي (جمهرة نسب قريش، الموضع نفسه).

2) في قوله:

قولهم بر وجاراتهم *** حجر فلا هجر ولا حوب

3) للأبيرد الرياحي، أخيه، في رثائه. ينظر الأغاني ١٣٨/١٣؛ وذيل الأمالي، ٤.

4) ديوانه، ١٠٧، الخضارم: الكرام الأسخياء. خنعا: جـ خانع من (الخنعة) وهي الريبة. ينظر مثلا الصحاح ١٢٠٦/٣.

تُمَسّ (عَفٌّ جَيْبُها)، وهي تذكرهم ذكرًا حسنا لحسن معاملتهم لها، كما يمدح بني كليب بن يربوع بعفتهم عما يحرم عليهم من جارهم، وبإكرامهم لجارهم وتقديمه قبل غيره على الطعام، وحمايتهم للمستجير بهم فيكون كأنه من ذروة جبل عال فلا يوصل إليه:

لعـــــــفٌ جيبهــــــــا حـــــــسن نثاهـــــــا [1] **لعمـــــــــــــــرك إنَّ جـــــــــــارة آلِ لأيٍ**

ويحــــــــرم ســــــــرُّ جَـــــــارَتِهِمْ عَلَــــــيْهِمْ **وَيَأْكُـــــــلُ جَـــــــارُهُمْ أُنُــــــفَ القِــــــصَاعِ**

وجــــــــارُهُمُ إِذَا مَــــــا حَـــــلَّ فِـــــيهِمْ **علــــــى أَكْنَـــــافِ رَابِيَــــــةٍ يَفَــــــاعِ** [2]

وجارة بني زياد العبسيين – في مديحٍ قاله حاتم فيهم – حَصَانٌ عفيفة لا تُقْذَفُ، ولو بغير حقّ، بأمر شائن لعبدها عن ذلك وبعدهم عما يشينها. وهم يكرمونها فلا تعاني جوعًا في الشتاء حين تَمَسُّ الناسَ الحاجةُ إلى القوت أكثر من أي وقت آخر:

وجَــــــارَتُهُمْ حَــــصَانٌ مَــــا تُـــــزَنَّى **وَطَاعِمَــــةُ الــــشِّتَاءِ فَمَــــا تَجُــــوعُ** [3]

وصخر بن عمرو السلميُّ تعزو إليه أخته الخنساء، ضمن ما أمطرته من المحامد وفضائل الأخلاق، أن لا تقع عليه عين وهو بفناء جارته حين تخلو دارها من ربّها، وليس يتسلل في جوف الليل إلى جاراته:

لَـــــمْ تَـــــرَهُ جَـــــارَةٌ يمـــــشي بِـــــسَاحَتِهَا **لريبَـــــةٍ حـــــين يُخْلِـــــي بَيْتَـــــهُ الْجَـــــارُ** [4]

ولا يَقُـــــومُ إِلَــــــى ابْـــــنِ العَـــــمِّ يَـــــشْتُمُهُ **ولا يَـــــدِبُّ إِلَـــــى الجَـــــارات تَخْوِيـــــدا** [5]

١) ديوانه، ١١٩.

٢) نفسه، ٦٢. أنف القصاع: أي القصاع الأنف، من إضافة الصفة إلى موصوفها، أي التي لم يؤكل منها من قبل: كالروض الأنف وهو الذي لم يرع. يفـاع: عاليـة، مرتفعة.

٣) ديوان شعره، ١٤٨.

٤) ديوانها، (بيروت: دار صادر، د. ت)، ٤٩.

٥) نفسه، ٤٠. تخويدا: التخويد: السير السريع.

جـ: د – الهجاء بعدم العفَّة عن الجارة:

لأن هتك عرض الجارة عمل شديد الخسة فإنَّه حتى عرب ما قبل الإسلام، كما تجلَّى فيما سلف، على ما هم فيه من خَوَاءٍ روحيٍّ، وفراغٍ دينيٍّ ليس يَزَعُهُمْ عن المنكر، ينفُرُون منه ويَسْتَشْنِعُونَهُ بفطرهم البشرية السليمة، وخُلُقِهِمُ العربيِّ النَّقِيِّ، ويُعدُّونَ عدمَ الوقوع فيه من خير المفاخر.

ولذلك أيضًا عدّ في الإسلام من أكبر الذنوب عند اللَّه سبحانه بعد الشرك وقتل الولد تفاديًا لإطعامه. فقد ورد « أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ : أَيُّ الذَّنْبِ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ ؟ قَالَ: أَنْ تَدْعُوَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ " قَالَ: ثُمَّ أَيٌّ ؟ قَالَ: " ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ خَشْيَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ " قَالَ: ثُمَّ أَيٌّ ؟ قَالَ: " أَنْ تُزَانِيَ بِحَلِيلَةِ جَارِكَ ".. » [1] الحديث ولهذا كان هذا العمل من المخازي التي يسرع العائبون والهاجون من الشعراء وغيرهم إلى تعيير مذموميهمْ ومهجوِّيهِمْ به إنْ صِدْقًا وإنْ كذبا. وقد عَرَّضَ رجلٌ بآخَرَ ضمن حِوَارٍ بينهما بأنه " يَتَسَوَّرُ على جاراته " [2] .

وأما الذَّمُّ بعدم العِفَّةِ عن الجارة في الشعر القديم، وهو ما نحن بصدده هنا، فليس بقليل. ومنه هجاء أوس بْنِ حَجَرٍ بني سعدِ بْنِ مالكِ بْنِ ضَبيعَةَ وقومًا غيرهم بأنهم يَمْضُونَ حين يَجِنُّ عليهم الليل إلى بيوت جاراتِهِمْ لاقْتِرَافِ ما يُخْزِي من الأعمال:

طُلْسُ العِشَاءِ إذا ما جَنَّ لَيْلُهُمُ ... بالمُنْدِيَاتِ إلى جَارَاتِهِمْ دُلُفُ [3]

---

١) رواه البخاري في صحيحه، ٢٥١٧/٦.

٢) ينظر الأغاني، ٢٦٠/١٣.

٣) ديوانه، ٧٥. طلس العشاء: جـ أطلس. جاء في اللسان (ط ل س): " وفلان عليه ثوب أطلس، إذا رمي بقبيح، وأنشد أبو عبيد:

ولست بأطلس الثوبين يصبي *** حليلته، إذا هدأ النيام

لم يرد بحليلته امرأته، ولكنه أراد جارته التي تحاله في حلته ".

المنديات: المخزيات. دلف: جـ دالف: الماضي المتقدم، والماشي مقاربا خطوه.

وهجاء عقيل بن علَّفة الجارح لبني بدر الفَزَارِيِّين، آلِ حذيفةَ بْن بدر، بأنَّ ثَمَّةَ من بينهم دائمًا رجلا لئامًا يزورون جاراتِهِمْ زياراتٍ مُرِيبَةً بينما لا تلقى فيهم رجلاً كريمًا واحدًا، فأيديهم من المكارم قِصار، وخُطَاهُمْ إلى المخازي سِرَاع:

إذا جـــارةٌ حَلَّـــت علـــى الهُجْـــمِ لـــم تَجِـــدْ كريمًـــــا، ولـــــم تَعْـــدَمْ لَئيمًـــا يَزُورُهَـــا
أتَقْـــصُـــرُ عـــن بَـــاعِ الكِـــرَامِ أكُفُّهَـــا وتَبْلُـــغُ أنْـــصَافَ المخـــازِي أُيُورُهـــا ؟ [1]

وفي أبيات لشاعرٍ عاش في العصر الأموي يدعى أبا جِلْدَةَ اليشكريّ هجا فيها يزيدَ بن المهلَّب تعييرٌ للمَهْجُوِّ بأنه يَدِبُّ إلى مترل جاره حين يَشْتَدُّ الظلام ويختلط، وتُغْمِض العيون، يبتغي أن ينال من زوجهِ ما ليس له نَيْلُهُ، وأنه سريع إلى عمل ذلك متى وجد إليه حيلةً، سواء رغبت فيه الجارة، أو لم تَزِدْ على أن نظرت إليه:

إذَا اعْتَكَـــرَتْ ظَلْمَـــاءُ لَيْـــلٍ وَنَـــوَّمَتْ عُيُـــونُ رِجَـــالٍ وَاسْـــتَلَذُّوا الْمَـــضَاجِعَا
سَـــمَا نَحْـــوَ جَـــارِ الْبَيْـــتِ يَـــستَامُ عِرْسَـــهُ يَزِيـــدُ دَبِيبًـــا للمعانـــاةِ قَابِعَـــا
وإن أَمْكَنَتْـــهُ جَـــارَةُ الْبَيْـــتِ أوْ رَنَـــتْ إِلَيْـــهِ أَتَاهَـــا بَعْـــدَ ذَلِـــكَ طَائِعَـــا [2]

وعيَّر مَالك بن عُمَيْرَةَ الجُرَشِيُّ، وهو من شعراء خراسان ويعرف بابن مُورِكَة، وهي أُمُّهُ، رجلاً يدعى سُوَيْدَ بن هَوْبَرٍ بأنه ينسلُّ في الظلماءِ إلى امرأة جارِهِ القريبِ من أجلِ أمرٍ فادحٍ قاصم للظهر لفظاعته:

يَـــدِبُّ إذا مـــا اللَّيْـــلُ جَـــاءَ ابْـــنُ هَـــوْبَرٍ إلـــى جـــارَةِ الأَدْنَـــى بِقَاصِـــمَةِ الظَّهْـــرِ [3]

---

١) طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: ؟، ١٣٩٤ هـ – ١٩٧٤ م)، ٧١٣/٢.
الهجم: لقب، فيما يبدو، لبني بدر المهجوين.
٢) الأغاني، ٣٢٦/١١؛ و " شعراء أمويون "، ٣٤٨/٤.
٣) معجم الشعراء، ٢٦٧.

ولا غرو، والحال هذا، ألاَّ نَعْدَمَ استخدامًا لهذه النقيصة الشائنة في شعر أبرز فحول شعراء الهجاء في العصر الأموي، أعني الثلاثة الأشهرين الفرزدقَ وصاحبيه، وهم لم يكادوا يغادرون فاحشةً ولا نقيصةً إلا رمى أحدُهُمْ بها أحَدَ صاحبيه. وقد عيَّر بها جريرٌ الفرزدق راميًا إياه بأنَّ جارَهُ المسلمَ لا يأمنه، فهو كالقِرْدِ الذي لا يغفو طَوَال الليل، وأنه يتخذ من الحِبَالِ سلالم يصعد بها إلى جاراته حين يغطِّي الدُّجَى الكَوْن:

ومـــــا كــــــانَ جَـــــارٌ للفَـــــرَزْدَقِ مُـــــسْلِمٌ ليـــــأمَنَ قِــــــرْدًا لَيْلُــــــهُ غَــــــيْرُ نَــــــائِمِ

يُـــــــــوَصِّلُ حَبْلَيْـــــــهِ إِذَا جَـــــــنَّ لَيْلُـــــــهُ لِيَرْقَـــــــى إِلــــــى جَارَاتِــــــهِ بالــــــسَّلالِمِ [1]

وفي هذا ما يفي ويشفي للإجابة عن السؤال المثار في صدر هذا البحث حول موقف العرب من الجار ومعاملته أهو موقف مشابه للموقف الإسلامي أم مختلف عنه ؟

١) ديوانه، ١٠٠١/٢.

المصادر والمراجع

* صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، ٥، ٦، دمشق وبيروت، دار ابن كثير واليمامة، **١٤٠٧ هـ** – **١٩٨٧ م** .

* الأشباه والنظائر، للخالدين محمد وسعيد ابني هائم، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، (**١٣٨٧ هـ**) – **١٩٥٨ م** .

* الأغاني، لعلي بن الحسين الأصبهاني، القاهرة، دار الكتب، **١٣٨٣ هـ** – **١٩٦٣ م** .

* أمالي المرتضي، علي بن الحسين العلوي، تحقيق محمد أبي الفضل إِبراهيم ١، القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، **١٣٧٣ هـ** (**١٩٥٤ م**).

* جمهرة نسب قريش وأخبارها، للزبير بن بكار، تحقيق محمود شاكر، القاهرة: مكتبة دار العروبة، **١٣٨١ هـ** (**١٩٦٢ م**).

* الحماسة الشجرية، لهبة اللّه بن علي العلوي. تحقيق عبد المعين الملوحي، وأسماء الحمصي، دمشق: وزارة الثقافة، (**١٣٩٠ هـ**) / **١٩٧٠ م** .

* خزانة الأدب لعبد القادر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: دار الكتاب العربي:

٣: ١٣٨٧ هـ – **١٩٦٨ م** .

٤: ١٣٨٩ هـ – **١٩٦٩ م** .

* ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، تحقيق وشرح م. محمد حسين، القاهرة: مكتبة الآداب، (**١٣٧٠ هـ**) – **١٩٥٠ م** .

* ديوان أوس بن حجر، تحقيق محمد يوسف نجم، بيروت دار صادر – دار بيروت، (**١٣٨٠ هـ**) – **١٩٦٠ م** .

* ديوان جرير، بشرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان أمين طه، القاهرة: دار المعارف، (**١٣٨٩ هـ**) – **١٩٦٩ م** .

* ديوان حسان بن ثابت، تحقيق وليد عرفات، بيروت: دار صادر، (**١٣٩٠ هـ**) – **١٩٧٠ م** .

* ديوان الحطيئة، تحقيق نعمان أمين طه، القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، **١٣٧٨ هـ** **١٩٥٨ م** .

* ديوان الخنساء، بيروت دار صادر، د. ت.

* ديوان ذي الرمة، تحقيق عبد القدوس أبي صالح، دمشق: مجمع اللغة العربية، **٢: ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٣** م .

* ديوان شعر حاتم بن عبد اللّٰه الطائي وأخباره، تحقيق عادل سليمان جمال القاهرة (**١٣٩٥ هـ**) - **١٩٧٥** م .

* ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، دمشق: مجمع اللغة العربية، **١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥** م .

* ديوان الطفيل الغنوي، تحقيق سالم كرنكو، لندن: لوزاك كميني، (**١٣٤٥ هـ**) - **١٩٢٧** م ؛ وديوانه، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، بيروت، دار الكتاب الجديد، (**١٣٨٨ هـ**) - **١٩٦٨** م .

* ديوان عنترة بن شداد، تحقيق محمد سعيد مولوي، دمشق: المكتب الإسلامي، **١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠** م .

* ديوان كثير عزة، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، **١٣٩١ هـ - ١٩٧١** م .

* ديوان الفرزدق، بيروت: دار صادر / دار بيروت، **١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦** م .

* ديوان مسكين الدارمي، تحقيق عبد اللّٰه الجبوري وخليل إبراهيم العطية، بغداد: **١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠** .

* ذيل الأمالي والنوادر، لإسماعيل بن القاسم القالي، تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي، القاهرة: دار الكتب، **١٣٤٤ هـ - ١٩٢٦** م .

* شرح أشعار الهذليين، صنعة الحسن بن الحسين السكري، تحقيق عبد الستار فراج، **٢** ، القاهرة: مكتبة دار العروبة، د. ت.

* شرح ديوان الحماسة، لأحمد بن محمد المرزوقي، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، **١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧** م .

* شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة ثعلب (أحمد بن يحيى)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة **١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤** م .

* شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق إحسان عباس، (طبعة ثانية مصورة)، الكويت: وزارة الإعلام، (**١٤٠٤ هـ**) - **١٩٨٤** م .

* شرح المفضليات، ليحيى بن علي التبريزي، القاهرة: دار نهضة مصر، **١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧** م .

* شعراء أمويون، دراسة وتحقيق نوري حمودي القيسي، بغداد: المجمع العلمي العراقي، القسم الثالث: **١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢** م . القسم الرابع: **١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥** م .

* شعراء ثقيف في العصر الأموي، جمع وتحقيق عيضة بن عبد الغفور الصواط، الطائف: نادي الطائف الأدبي، د. ت.

شعر النابغة الجعدي، دمشق: المكتب الإسلامي، **١٣٨٤ هـ** – **١٩٦٤ م** .

* الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، **٢** ، **٣** ، **٥** ، القاهرة: **١٤٠٢ هـ** – **١٩٨٢ م** .

* طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة: **١٣٩٤ هـ** – **١٩٧٤ م** .

* قصائد جاهلية نادرة، ليحيى الجبوري، بيروت: مؤسسة الرسالة، **١٤٠٢ هـ** – **١٩٨٢ م** .

* كتاب الاختيارين، صنعة الأخفش الأصغر، تحقيق فخر الدين قباوة، دمشق: مجمع اللغة العربية، **١٣٩٤ هـ** – **١٩٧٤ م** .

* لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن علي بن منظور الإفريقي، إعداد يوسف خياط، بيروت: دار لسان العرب، د. ت.

* المستقصى في أمثال العرب، لمحمود بن عمر الزمخشري، حيدر آباد: دار المعارف، **١٣٨٢ هـ** – **١٩٦٢ م** .

* معجم الأدباء، لياقوت الحموي، **١١** ، القاهرة: دار المأمون، د. ت.

* معجم الشعراء، لمحمد بن عمران المرزباني، تحقيق عبد الستار فراج، القاهرة: **١٣٨٠ هـ** ، **١٩٦٠ م** .

* المفضليات، للمفضل بن محمد الضبي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة: دار المعارف، **١٣٨٣ هـ** – **١٩٦٣ م** .

* موسوعة الشعر، اختيار وشرح مطاع صفدي وإيليا حاوي، **٤** ، بيروت: (**١٣٩٤ هـ**) – **١٩٧٤ م** .

* الهجاء والهجاؤون، لمحمد محمد حسين، القاهرة: مكتبة الآداب، (**١٣٦٦ هـ**) – **١٩٤٧ م** .

* الوحشيات، لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي، تحقيق عبد العزيز الميمني، القاهرة: دار المعارف، (**١٣٩٠ هـ**) – **١٩٧٠ م** .

الدوريات

* المورد، بغداد: وزارة الثقافة والفنون، م **٨** ، ع **٤** ، **١٣٩٩ هـ** – **١٩٧٩ م** .



أثر العوامل الاقتصادية في سقوط الدولة الأموية

للدكتور

سليمان بن ضفيدع الرحيلي

الأستاذ المشارك في قسم التاريخ والحضارة

بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

تألفت الدولة الأموية من عدة أقاليم عرفت بغناها، وقد ساهم فيه نصيبها الجيد من الأمطار، وكثرة أنهارها، وخصب أرضها، وتوسط موقعها، وخبرة أهلها الزراعية والتجارية، ويساعد على تحقيقه ويزيد فيه إذا ما استقر أمنها، وقلت ثوراتها وأمنت فتنتها وحسنت إدارتها ودق نظام جبايتها. ويظهر أن هناك تلازما بين العوامل البشرية والطبيعية في حياة الدول، فإذا اختلت العلاقة بين هذه العوامل – والخلل يأتي في الغالب من قبل العوامل البشرية – فإن حياة تلك الدول تؤذن بالخطر فيعتري استقامة حالها اعوجاج، وأمنها خوف، وثباتها تغير إلى أن يطول بقاءها الزوال ونجمها الأفول وتصبح ذكرا بعد عين.

ودراسة أثر العوامل الاقتصادية في سقوط الدولة الأموية هنا ليست باعتبارها العامل الرئيسي في السقوط، بل ولا تتصدر عوامله أو تتبدل مكانها وإنما ساهمت فيه، وكانت من أسبابه في مرحلة النهاية، عندما اشتركت معها عوامل مختلفة، إلا أنها أيضًا لا يمكن أن تكون السبب المباشر الذي أنذر بالنهاية؛ لأن غيرها تكون له الصدارة في مثل هذه الأحوال في تحديد سنوات سقوط الدول أو ميلاد قيامها، كالأسباب السياسية، ونشوب الحروب والنصر والهزيمة فيها، إلا أنها يكون لها أثر في الإرهاص له والمساعدة في تدعيم أسبابه الأخرى، وتجيء هذه الدراسة لتتبع هذا الأثر ودراسته، مثلما عنيت دراسات كثيرة بتتبع الأسباب الأخرى وإبرازها. ذلك أن العوامل التي كانت تعمل عملها سرًّا وتحدث أثرها بالتدريج نحو النهاية متعددة ومختلفة.

وتشمل عناصر هذا الموضوع: أثر جباية الخراج والجزية، وسياسة الخلفاء الأمويين المتأخرين، وسياسة بعض الولاة وطرقهم في الجباية، وكثرة القطائع

وجمع الأموال، ومركز الدولة المالي [1] وهي عناصر بالغة الأثر في حياة الدول ومجتمعاتها في كل وقت، وتؤثر في معايشها ومصائرها بما يعتريها من إصلاح ونجاح في إدارتها واستقرار أحوالها في الداخل والخارج، وتؤثر فيها سياسة الدول ازدهارا أو كسادا. وقد اعترى تلك العناصر خلل اختلف في التطبيق والوسيلة عنه في صدر الدولة على الأقل فما مظاهر هذا الخلل وآثاره ؟

أثر إدارة الخراج والجزية:

لقد ساءت إدارة جباية الخراج والجزية في بعض أقاليم الدولة الأموية مثل خراسان ومصر والمغرب، وكان لذلك آثار على اقتصاد الدولة وعلى ولاء سكان تلك الأقاليم لها في فترات مختلفة من عهدها الأخير.

ويمثل إقليم خراسان نموذجا لما جرت عليه، وجرَت عليه سوء الإدارة المالية من قبل عمال الولاة وممثليهم قبل سياسة عمال الدولة وولاتها هناك حتى يرقى إلى سياسة بعض الخلفاء الأمويين أنفسهم، فالجباة المحليون في أقاليم خراسان وبلاد ما وراء النهر لم يكونوا من موظفي الدولة الرسميين، بل لم يكونوا من العرب، وإنما هم من الرؤساء والأمراء والنبلاء وغيرهم من عظماء العجم ممن كان لهم جاه وسلطان في تلك المناطق، وعرفوا باسم الدهاقين والمرازبة [2] وقد كان هؤلاء متمكنين في مدنهم وأقاليمهم فصالحوا عمال الدولة على أموال يدفعونها لهم، وفي سبيل توفير ذلك يقوم الدهاقين بجبايتها من الناس هناك جزية عن الرؤوس وخراجا عن الأرض التي تحت سلطتهم، وبطبيعة الحال وضع هؤلاء في اعتبارهم مصلحتهم في الجباية [3] وكلفوا الناس أضعاف ما صولحوا عليه من أموال ليعود الباقي إلى القائمين عليها، أما الدولة أو عمالها فلا يعطون إلا ما صولحوا عليه

1) هناك عناصر أخرى في هذا المجال مثل: العطاء، وأثر التجارة وطرقها، والوساطة فيها، وسوف يفرد لها بحث مستقل فيما بعد.

2) الطبري ج ٧ ص ٥٦.

3) الدوري نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام. مجلة المجمع العلمي العراقي – بغداد – ١٩٦٤ م – مجلد ١١ ص ٨٠.

وبالتأكيد أقل مما جبي جزية وخراجا، وبالتالي فإن دور هؤلاء الجديد لم يتغير في نظر عامة الناس عن دورهم في النظام الساساني القديم [١] .

وفي سبيل جباية أكبر قدر ممكن، وذهاب قدر مناسب لأولئك الدهاقين فسروا أي دخول جديد في الإسلام بأنه ليس بحقيقي وإنما هو هروب من دفع الأموال وإسقاط بعض بنوده وهو الجزية، ولهذا قاوم هؤلاء الدخول في الإسلام وحاربوا انتشاره في تلك الأقاليم، ويفسر (فلهوزن) هذه الحقيقة على أسس مالية محضة [٢] هذا إن لم تكن تلتقي مع ميلهم الكامن في بقاء بني جلدهم على معتقداهم الفارسية السابقة، وأنه خير لهم من الدخول في الإسلام، لا سيما أن هذا البقاء يضمن للطبقة الجابية مالا أكثر على عكس التحول إلى الوضع الجديد الذي يفقدها كثيرًا من ذلك المال، إذا ما قيس بعدد الأفراد وكثافة السكان هناك ثم ما يتبع الغني من جاه وسلطان، وسوف تسهم قلته في ضعف النفوذ والسلطان عند تلك الطبقة، وفي سبيل هذا لجأت أحيانا إلى رفع الجزية والضرائب عن الأتباع والمحيطين من أهل ملتهم السابقة بالدفع عنهم، أو إثقال المسلمين في مناطقهم أو الجدد منهم بالجزية، وجبي الأموال للتعويض وتغطية تلك السياسة وتحقيق النفوذ [٣] وتكررت الشكوى من الدهاقين وإلحاحهم في فرض الجزية على من أسلم [٤] وكان منهم يرى أن تحول أتباعه إلى الإسلام يفقده وسيلة استتراف أموالهم بحكم توليه الجباية لها منهم [٥] حتى وصف بعض الناس عمالهم في خراسان بأنهم سلطوا عليهم الدهاقين في الجباية، وسواء اشتدوا في أخذها من الكافة حتى من الضعفاء وهم معفون منها أصلا أم أنهم أسقطوها عن الأغنياء والصنائع فقد بقيت ربقة في عنق الضعفاء ولم ينجهم منها حتى إسلامهم [٦] .

---

١) داينل دينيت: الإسلام والجزية، ص ١٨٥.

٢) فلهوزن: تاريخ الدولة العربية، ص ٤٤٠.

٣) داينل دينيت: الإسلام والجزية ص ١٩١، ١٩٥، الدوري: نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام، مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٦٤ م مجلد ١١ ص ٨٧.

٤) الدوري: المرجع السابق مجلد ١١ ص ٨٠.

٥) فان فلوتن: السيادة العربية ص ٥٦.

٦) الطبري، ج٧ ص ٥٦.

ونتيجة لذلك هجر الناس قراهم إلى المدن، وتركوا أراضيهم الزراعية ذات الدخل الخراجي الهام في إيرادات الدولة، أما أهل الذمة فبالإضافة إلى ذلك فقد دخل كثير منهم في الإسلام إما عن تمكن واقتناع أو لإسقاط الجزية عن رؤوسهم، وكانت التهمة الأخيرة هي الشائعة.

وأدت سياسة الحجاج والي العراق وخراسان المتشددة في مختلف المجالات إلى سوء في الأحوال الاقتصادية آنذاك بإغضاب الناس – وهم العنصر الفعال فيها – وقسرهم أحيانا وزادت في تذمرهم من عمالهم ودهاقينهم الآخرين، وزادت هجرتهم نحو المدن وتناقص عدد أهل الذمة، وكتب العمال له " إن الخراج قد انكسر وإن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار، فكتب الحجاج إلى عماله ليبلغوا الناس " أن من كان له أصل في قرية فليخرج إليها " [1] ولكن انتقال كثير من الفلاحين وهم في الغالب من الموالي من قراهم إلى المدن كان لعاملين:

أولهما: جاء استجابة طبيعية لحاجة المدن وبدء غنى سكانها في هذا الوقت، ولا سيما عواصم الأقاليم والمدن التجارية، وظهور كثير من فرص العمل فيها المناسب لهؤلاء لا سيما عندما انشغل أهلها بالوظائف والجيش والتجارة وأصبحوا قادرين على تشغيل هؤلاء في أعمال ثانوية يحتاجها أهل المدن ويقبل هؤلاء بعائدها.

وثانيهما: أن النظام الإسلامي في الدولة يجيز لمن أسلم أن يبقى على أرضه ويدفع عنها الخراج فإذا انتقل منها يعفى منه [2] ومع هذا – فيما يظهر – لم يكن دافعا قويا وراء انتقال الفلاحين إلى المدن، إلا أن جذب المدن لهم كان أقوى، فضلا عن ظهور ملكيات زراعية كبيرة تملك مساحات واسعة وقدرة مالية تستطيع مد الجسور وشق القنوات ورم البثوق وسحب مياه الأنهار، وبالتالي أدرك صغار الفلاحين – وهم سواد كبير – أنهم لا يستطيعون المنافسة، ومن ثم فإن الاتجاه

---

١) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٤٣، ماهر حمادة: الوثائق، ص ٣٥٥.

٢) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٤٣ – ١٤٤.

للمدن يكون أحسن مردودا عليهم. وعندما حاول الحجاج مواجهة هذه الظاهرة ورد كل أناس إلى قراهم التي جاءوا منها كما وضح من قبل كانت العوامل التي دفعت هؤلاء إلى الانتقال لا تزال قائمة، وتزداد وضوحا مع الوقت وبالتالي فإن الرغبة في العودة إلى أعمالهم السابقة لم تعد معهم وهي روح مهمة لنجاح العمل الزراعي ولكنها في هذه المرة كانت مفقودة، وهو ما أثر على اقتصاد الدولة فيما بعد عندما عمل هؤلاء فيه مكرهين أو بدون رغبة، أو عادوا للمدن بطرق وأوقات مختلفة.

وزيادة على ذلك فرض بعض الولاة ضرائب جديدة مثل تحصيل ثمن أدوات الكتابة في دواوين الدولة، وكذلك بعض هدايا النيروز والمهرجان [١] التي كانت معروفة من قبل عند دولة الفرس [٢] وقد عمد لها الدهاقنة أحيانا لتعويض ما يفقدون نتيجة الدخول المتزايد في الإسلام، ومخافة رفع الجزية أو ضريبة الرأس عن الداخلين فيه [٣] وقد استمر هذا حتى جاء الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فأبطل هذه الضرائب في وقته [٤] وذم ولاة العهد السابق في العراق والشام ومصر ومكة والمدينة وقال في مناسبة ذكرهم: " اللهم قد امتلأت الدنيا ظلما وجورا فأرح الناس " [٥] .

ولما كان بعض الولاة قد جبى الخراج والجزية مجتمعة سواء كانت جزية عن الرؤوس أو خراجا عن العمل والمهنة، فقد أدت هذه السياسة إلى تذمر أهل خراسان الذي أنفوا أن يدخلوا في الإسلام وتبقى الجزية في أعناقهم، ولهذا جاءت إصلاحات عمر بن عبد العزيز برفعها، وكتب إلى الجراح بن عبد اللّه الحكمي أمير خراسان " انظر من صلى قبلك فضع عنه الجزية " [٦] وتأكدت هذه السياسة عندما

١) النيروز هو دخول فصل الصيف والمهرجان هو دخول فصل الشتاء، وكان يحتفل بهما عند الفرس. انظر: نجدة خماش: الإدارة في العصر الأموي ص ٢٠٨.

٢) أبو يوسف: كتاب الخراج ص ١٣٠، أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الأموال ص ٥٨.

٣) دانيل دينيت: الإسلام والجزية، ص ١٨٣.

٤) أبو يوسف: كتاب الخراج، ص ١٣٠، أبو عبيد القاسم بن سلام: " كتاب الأموال "، ص ٥٨.

٥) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة ج ١ ص ٢١٨.

٦) الطبري، ج ٦ ص ٥٥٩.

أشخص أشرس بن عبد اللّه والي خراسان فيما بعد أبا الصيداء إلى بلاد ما وراء النهر فقام بدعوة أهل سمرقند ومن حولها إلى الإسلام على أن توضع عنهم الجزية [1] وقد نتج عن هذه السياسة أن خراسان شهدت كفايتها المالية على الفور خلال هذا العهد، حتى أن خراجها فاض عن عطائها على الرغم من أن الخليفة كان مستعدا لبعث الأموال إليها لو حدث فيها عجز عن الوفاء بسداد العطاء، لكن واليه عقبة بن زرعة الطائي كتب له أن خراج خراسان يفضل ويزيد من الأعطيات فيها [2] .

وبالفعل أدت هذه السياسة والرخاء الذي شهدته خراسان إلى دخول كثير من سكانها في الإسلام طواعية في ظل إصلاحات الخليفة السابقة، وهذا أمر يغيض أنصار الوضع السابق على هذا العهد، ومنهم (غوزك) أحد الأمراء المحليين الدهاقين فقد سارع بمكاتبة أشرس بن عبد اللّه السلمي أمير خراسان فيما بعد يخبره بدعوى انكسار الخراج [3] وتأثر أشرس برأيه فكتب إلى عماله أن خذوا الخراج ممن كنتم تأخذونه فأعادوا الجزية على من أسلم، فامتنع الناس عن دفعها وبرز سبعة آلاف من أهل الصغد بالقرب من سمرقند للقتال والاعتراض على قرار إعادة الجزية عليهم بعد أن أسلموا [4] ولما زاد القصد في تطبيق هذه السياسة إزاءهم استجاروا في مرحلة تالية هم وأهل بخارى بالترك [5] وغاب عن الوالي أن (غوزك) كان يطمع في مزيد من السلطة والنفوذ، أو حتى الاستقلال، وأن إجراءات أشرس سوف تؤدي إلى انتشار الإسلام وكثرة أتباعه، وهذا يقوض طموحه ويقضي على آماله [6] والمعروف أن عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز كان قصيرا وتبعه بذلك عمر إصلاحاته، وبالتالي قصورا في فهم معنى الخراج وهل يشمل الجزية أو ضريبة الأرض حتى يزول اللبس ويستقيم المفهوم، ويستمر التطبيق سليما،

---

١) المصدر السابق، ج ٧ ص ٥٥.

٢) المصدر السابق، ج ٦ ص ٥٦٨ – ٥٦٩.

٣) المصدر السابق، ج ٧ ص ٥٥.

٤) المصدر السابق، ج ٧ ص ٥٥ – ٥٦.

٥) نفسه.

٦) ibb: The Arab Conquest in Central Asia, p. ٦٩.

وإنما ذلك ينسجم مع سياسة الخلفاء الذين تلوا عمر بن عبد العزيز، ومظهر من مظاهر اضطراب أحوال الدولة في عهودهم. فقد جاء بعده الخليفة يزيد بن عبد الملك (١٠١ – ١٠٥ هـ) فأمر بنقض ما أبرم عمر وعزل ولاته، وعمد إلى كل ما صنعه مما لم يوافق هواه فرده و لم يخف شناعة عاجلة [١] ومن مظاهر عدوله عن سياسة سلفه تعيينه ولاة كانوا من بطانة الحجاج متشربين بمنهجه العنيف، متأثرين بشدة سياسته مثل محمد بن يوسف الثقفي أخي الحجاج الذي عين على اليمن من قبل فكان من سياسته فيها زيادة الخراج على أهلها [٢] ومثل تعيينه ليزيد بن أبي مسلم كاتب الحجاج على ولاية أفريقية سنة ١٠١ هـ فلما حاول الوالي إبقاء الجزية على من أسلم في المغرب ثار عليه أهله فقتلوه، وعينوا الوالي السابق محمد بن مسلمة وكتبوا إلى الخليفة بذلك فأقرهم وأنكر بالطبع ما فعل واليه [٣] كذلك أعاد الخليفة نفسه في مصر ما رفع من جزية عن كنائسها وأساقفتها [٤] .

كذلك تتبع بعض الولاة السابقين بالقتل والتضييق والمصادرة، فقد أمر بقتل يزيد بن المهلب ومصادرة أموال آله [٥] إلى غير ذلك من الإجراءات المالية التي أغضبت شرائح مختلفة من المجتمع منها المسلم، ومنها الذمي، ومنها المشرقي، ومنها المغربي، ومنها ذو الجاه، ومنها العادي، وكلها تدل على سوء في الأوضاع المالية في الدولة واضطراب في إدارتها في عهد هذا الخليفة، وسيكون لها آثارها في موقف الناس من الدولة وانصرافهم عنها في المستقبل، يعضدها بعض المشكلات الأخرى التي عصفت بالبيت الأموي في أواخر حكمه حتى تعقدت هذه الآثار وعزت عن الإصلاح.

وجاء بعد يزيد الخليفة هشام بن عبد الملك (١٠٥ – ١٢٥ هـ) وأعياه إصلاح سياسة سلفه على الرغم مما عرف عنه من أنه أحزم بني أمية [٦] ويكره أن يدخل

---

١) الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص ٥٦، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٥ ص ٦٧.

٢) خليفة بن خياط: تاريخ خليفة، ج٢ ص ٤٨٥، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ٥ ص ٦٨، ٧٨.

٣) الطبري: ج٦ ص ٦١٧، الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص ٥٦.

٤) سيدة كاشف: مصر في فجر الإسلام، ص ٢٣٢.

٥) الطبري: ج٦ ص ٥٩٧ – ٦٠٣.

٦) اليعقوبي: تاريخه، ج ٢ ص ٣٢٨.

بيت المال مالا لم يؤخذ بوجه حق، وقد كان في بعض الأحيان إذا ما أراد توزيع مال يشهد أربعين رجلا على حلاله، وأنه أعطى قبل ذلك كل ذي حق حقه (1) .

وهذا التحرز من قبل الخليفة في جمع المال وتوزيعه قد يعكس ما وقع فيه سلفه واجتناب ثورة الناس وعنتهم وسخطهم عليه، والتأكيد لهم بنهج سياسة مختلفة محاطة بتدابير تحاول الإصلاح بوضوح.

وحاول في أواخر خلافته إصلاح الوضع الضرائبي في خراسان بواسطة واليه الحاذق نصر بن سيار حين أعلن أنه سوف يكون مانح المسلمين الذي يدفع عنهم ويحمل أثقالهم وأعباءهم المالية إذ يقول: " فأيما رجل منكم من المسلمين كان يؤخذ منه جزية من رأسه أو ثقل عليه في خراجه، وخفف مثل ذلك عن المشركين فليرفع ذلك إلى المنصور بن عمر يحوله عن المسلم إلى المشرك " (2) .

وتوافد عليه أكثر من ثلاثين ألفا كانوا يؤدون الجزية عن رؤوسهم خلال أسبوع بعد سماعهم إجراءات نصر، وتصنيف الخراج وإسقاط الجزية (3) وهذا يدل على الإجحاف والتذمر الذي كان يعانيه الناس من قبل في هذا المجال، حيث كان الولاة مطالبين بتقديم مبالغ معينة وثابتة للدولة، وأوقعتهم وسيلة جمعها في بعض الأخطاء التي نتج عنها بعض الاضطرابات والثورات (4) وكان من مظاهر سوء إدارة بعض العمال وقصور فهمهم هو إسناد جمع الضرائب في هذا الوقت إلى رؤساء الجماعات من يهود ونصارى ومجوس فانحازوا إلى بني ملتهم، وأثقلوا سواهم بها، وعجل نصر بن سيار بعلاج الموقف وتغيير الحال، وروايات المصادر الإسلامية واضحة في هذا المجال (5) وإن حاول (فلهوزن) عدم فهمها ومال إلى عدم تصديقها (6) .

---

١) السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ٢٤٧.

٢) الطبري: ج ٧ ص ١٧٣.

٣) نفسه.

٤) الكبيسي: عصر هشام بن عبد الملك، ص ٣١٤.

٥) الطبري: ج ٧ ص ١٧٣. ابن الأثير ج ٥ ص ٢٣٦.

٦) تاريخ الدولة العربية، ص ٤٥٤.

ووصف المؤرخون إصلاحات نصر بن سيار في خراسان بأنها عمرت الأقاليم عمارة لم يعمر مثلها من قبل، فقد أحسن الولاية والجباية فيه [1] إلا أن إصلاحات نصر جاءت في إقليم عاني من سوء الإدارة المالية منذ وقت حتى كثرت فتنة أهله وثوراتهم، مما جعله مناخا مناسبا لنجاح الدعوة العباسية وانتشارها فيه مما أثر في جدوى كل إصلاح هناك، وأخذ الناس يتطلعون إلى الحكم الموعود. وكذلك جاءت هذه الإصلاحات في أواخر الدولة الأموية أي في وقت كثرت فيه المشكلات ليس فقط في النظم المالية وإنما في سدة الحكم والسياسة وفي أقاليم متعددة على رأسها إقليم الشام مركز ثقل الدولة نفسها لتشهد السقوط بحاله بعد سبع سنوات فقط من آخر استتباب للأمر لها في المشرق.

ويشير الطبري إلى حدوث انكسار في خراج العراق إبان ولاية خالد بن عبد اللّه القسري (١٠٥ – ١٢٠ هـ) التي بلغت خمسة عشر عاما بلغ مجموع ما انكسر فيها مائة (مليون) درهم أي بمعدل ستة ملايين تقريبا عن كل سنة من ولايته [2] وساهم في ذلك عدة عوامل من أهمها أن أملاك الوالي نفسه وابنه كانت معفاة من الخراج، وكذلك ضياع الخليفة نفسه الذي أمر في وقت من الأوقات ألا يباع شيء من الغلال حتى تباع غلات أمير المؤمنين فتدنت الأسعار هناك إلى حد كبير [3] وهذا – إن ثبت – يناقض ما روي عن الخليفة من قبل أنه يشهد أربعين رجلا على حال المال الذي يوزعه.

ولهذا فإن الوالي الجديد يوسف بن عمر فرض على سلفه خالد القسري غرامات كبيرة قريبة من مبلغ الانكسار في الخراج الذي حدث في عهده إذ ألزمه وابنه وعماله بدفع تسعين مليون درهم، ووصلت المصادرات في سبيل جمعه إلى حد بيع متاع خالد ومطاردة عماله وضربهم [4] إلا أن إجراءات يوسف بن عمر لم تحسن من

---

١) الطبري: ج ٧ ص ١٥٨، ابن الأثير ج ٥ ص ٢٢٧.

٢) ج ٧ ص ١٤٩، ١٥١.

٣) المصدر السابق، ج ٧ ص ١٥٤.

٤) المصدر السابق، ج ٧ ص ١٥١، الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص ٦٤، ابن الأثير، ج ٥ ص ٢٢٥.

مركز ولايته الاقتصادي وبالتالي دعم بيت المال في الدولة، فقد كان يوسف يختزل بعض تلك الأموال لنفسه، ويقدم أخرى هدايا للحكام ومن حولهم من أصحاب النفوذ في البلاد للمحافظة على مركزه، أو يدفعها لمن يمكنه من التشفي من منافسيه، فقد وعد الخليفة الوليد بن يزيد بدفع خمسين مليون درهم، في مقابل إطلاق يده في تعذيب خصمه خالد القسري، وهنا يتضح الهدف من إجراءات يوسف الآنفة بأنها لم يقصد بها الصالح العام، وإنما تحقيق أغراضه ومطامعه الشخصية، وإذا عرفنا أن المصادر لا تذكر لنا أملاكا كبيرة ليوسف بن عمر تفي بمثل هذه المبالغ وتحقيق تلك المطامح أدركنا أن جزءا كبيرا منها كان يقتطع من أموال الخراج، فإذا اتضح النقص فيه وسئل عنه اعتل " بتخريب ابن النصرانية [1] البلاد " [2] وعلى أية حال فإن سياسة العاملين خالد القسري ويوسف بن عمر لم تؤد إلى تحسن أو ارتفاع إيرادات الدولة من العراق، فقد كانت تتلقى منه ما بين ٦٠ إلى ٧٠ مليون درهم في العام وهو مبلغ يقل عما كان يرسله سلفهما ابن هبيرة، ويعود ذلك لسوء تصرف الرجلين وتبذيرهما لكثير من الأموال على الرغم من أنها جمعت بطريقة لم تعرف التساهل [3] إلا أنه لا يخرج عن مؤشر الدولة الذي كانت تعيشه منحدرة نحو السقوط.

وفي مصر انتكست إصلاحات الخليفة هشام بسبب سياسة واليه المالية عبيد اللّٰه بن الحبحاب والي مصر أولاً والمغرب ثانيًا، عندما حاول زيادة الخراج واشتد في معاملة أهل الذمة فيها عندما كتب للخليفة أن أرض مصر تحتمل الزيادة في الجزية وذلك بزيادة كل دينار قيراطا، وهذا معناه فرض أعباء مالية جديدة عليهم واستمرار لسياسة ولاة الخليفة السابق فيهم فقابلوا هذا الإجراء بالثورة أيضًا في سنة ١٠٧ هـ [4].

---

١) ابن النصرانية لقب أطلق على خالد بن عبد اللّٰه القسري نسبة إلى أمه؛ لأنها كانت نصرانية، وقد عيره بعض خصومه بها ومنهم مسلمة بن عبد الملك. انظر ابن الأثير، ج ٥ ص ٢١٧، ٢٢٤.

٢) الطبري: ج ٧ ص ٢٣٣.

٣) الكبيسي: عصر هشام بن عبد الملك، ص ١٧٦.

٤) الكندي: كتاب الولاة والقضاة ص ٧٣، المقريزي: الخطط ج ١ ص ٧٩.

لا سيما أنه حتى من أسلم منهم في هذا الوقت لم ترفع الجزية عنه، إذ نجد عامل خراج مصر في عهد عمر بن عبد العزيز يخاطبه في أن الإسلام أضر بالجزية وأنه يرى أن تبقى، ولكن الخليفة الصالح يقبح رأي العامل ويأمره بوضع الجزية ويذكره بأن الرسول *عليه السلام* بعث هاديا و لم يبعث جابيا [١] .

ولكن يظهر أن هذا لم يراع دائما بعد الخليفة عمر بن عبد العزيز حتى أننا نجد أن والي مصر حفص بن الوليد فيما بعد يؤكد في سنة ١٢٧ هـ إعفاء من يسلم من أهل مصر من الجزية فاعتنق الإسلام ٢٤ ألفا من أقباطها في تلك السنة [٢] حتى أن الخليفة العباسي الأول أبا العباس أكد – بعد هذا الوقت بقليل – أهمية تقرير هذا المبدأ في بداية قيام الدولة العباسية [٣] وامتدت سياسة ابن الحبحاب المتشددة فأغضبت البربر في شطر ولايته بالمغرب وثاروا سنة ١١٧ هـ وقاتلوا ابن الوالي وعامله على طنجة [٤] نتيجة للأسباب المشار إليها أعلاه. وهذه الثورات كان الدافع لها مجابهة بعض الإجراءات المالية والعسف فيها في تلك الأقاليم، وعلى الرغم من أن هشاما كان جادا في إصلاح الأحوال المالية والقضاء على التذمر والشكوى في الأمصار في مجالها إلا أن سياسة بعض ولاته فتت في عضده وأججت هذه المشكلات ضد الدولة [٥] وقد توفي الخليفة دون حل لها و لم يكن الخلف بخير من السلف في مواجهتها فازدادت أوارا واستفحلت أكثر من ذي قبل.

وواضح أن المشكلات الاقتصادية كانت من أمور الدولة الأموية الخطيرة في أواخر حياتها، وكان جمع الأموال وتنظيم إدارتها وحسن تصرفها محور اهتمام الخلفاء الأمويين المتأخرين، وبدأ ذلك منذ عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، وقد عرفنا جهود يزيد بن عبد الملك في تنظيم الأمور المالية وضعف إدارته لها، وجهود

---

١) المقريزي: الخطط ج ١ ص ٧٨.

٢) ساويرس: سير الآباء البطاركة ص ١١٦ – ١١٧.

٣) المصدر السابق ص ١٨٩ – ١٩٠.

٤) ابن الأثير: ج ٥ ص ١٩١.

٥) فرج الهوني: النظم الإدارية والمالية ص ٢٧٣.

خلفه هشام ومحاولته تلافي أخطاء سلفه فيها فلما جاء بعده الوليد بن يزيد أعاد سياسة والده المالية فأخذ يوزع الأموال دون نظام فزاد في أعطيات الناس جميعا عشرة دراهم وميز أهل الشام بعشرة أخرى [١] كما ضاعف الأعطيات لأهل بيته الذين وفدوا عليه في بداية عهده، كما استرضى أهل مكة والمدينة وأعاد ما قطعه عنهم هشام من قبل من عطائهم بسبب ميلهم لزيد بن علي في ثورته ضد الدولة الأموية [٢] فقد أنفق في هذه الوجوه والسبل ما وجده حتى أفلس ووقع في ضائقة مالية [٣] حتى بدد بيت المال وما جمعه سلفه له بل اتهم هشاما بالجفوة للبيت الأموي وإضراره ببيت المال حتى أظهر أن سياسته سوف تكون إصلاحا لسياسة هشام المالية [٤] وكانت هذه السياسة أحد مظاهر ضعف حكمه العام في الدولة حين أعطى المال ليغطي هذا الضعف وليجمع به الأتباع حوله ويرضي العامة ويسكت المعارضين إن أمكن.

وعلى رأس من نقم عليه سياسته عامة أفراد بيته الأموي فثاروا عليه وذهب مقتولا على يد ابن عمه يزيد بن الوليد بن عبد الملك الذي ركز في خطبته الأولى على أهمية نجاح السياسة المالية في الدولة، وضرورة جمع المال من وجوهه الحقة وتصريفه في قنواته الصحيحة إذ يقول: " أيها الناس إن لكم علي ألا أضع حجرا على حجر ولا لبنة على لبنة ولا أكري نهرا ولا أكثر مالا ولا أعطيه زوجة ولا ولدا ولا أنقل مالا من بلدة إلى بلدة حتى أسد ثغر ذلك البلد الذي يليه وخصاصة أهله بما يعينهم، فإن فضل فضل نقلته إلى البلد الذي يليه ممن هو أحوج إليه، ولا أجمركم في ثغوركم فأفتنكم وأفتن أهليكم، ولا أغلق بابي دونكم فيأكل قويكم ضعيفكم، ولا أحصل على أهل جزيتكم ما يجليهم عن بلادهم فيأكل قويكم ضعيفكم ويقطع نسلهم وإن لكم أعطياتكم عندي في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر حتى تستدر المعيشة بين المسلمين فيكون أقصاهم كأدناهم..." [٥] .

---

١) الطبري: ج ٧ ص ٢١٧.

٢) نفسه.

٣) حسين عطوان: الوليد بن يزيد، ص ٣٦٠.

٤) الطبري: ج ٧ ص ٢٣٣.

٥) المصدر السابق، ج ٧ ص ٢٦٩.

ثم أخذ يلغي إجراءات الخليفة السابق المالية ويعيد تقييم الأموال وتنظيم جمعها وصرفها حتى ألغى كثيرًا من الأعطيات المزيدة، وأنقص الأخرى فلقبه المستفيدون من قبل بيزيد الناقص لإنقاصه العطاء تمشيا مع سياسته المالية المغايرة لسياسة الوليد، ولكن هذا المصلح لم يمهله الأجل قد توفي بعد ستة أشهر من ولايته الخلافة والأوضاع المالية عادة تحتاج إلى عهد أطول من ذلك لإصلاحها. فلما جاء الخليفة التالي والأخير في عمر الدولة مروان بن محمد كانت كل المشكلات السياسية والحربية والمالية قد استفحلت وطر ناب الفتن المختلفة في كل مكان فانشغل بإعادة تنظيم الجيش الدعامة الأولى في مواجهة الأعداء في الداخل والخارج، ثم ليتفرغ لمواجهة بقية المشكلات الإدارية والمالية لكن كانت الأخطار واختلاف مشاربها وطبيعتها السياسية والعسكرية والإدارية والاقتصادية أكبر من جهود الخليفة وأصبح منحدر السقوط حادا في كل مجال ولا يمكن عزوه إلى عامل أو قصره على جانب واحد.

كثرة القطائع:

كما أن هناك عاملا واضحا أثر على الحياة الاقتصادية في أواخر الدولة الأموية وهو كثرة الضياع الكبيرة وامتلاكها من علية القوم خاصة، فقد أدى مع الوقت إلى وجود أراضي كثيرة تعرف بالقطائع، وفي العصر الأموي كَثُرَتِ القطائع ويعيد الماوردي ذلك إلى احتراق وثائق ديوان الدولة أثناء فتنة ابن الأشعث عام ٧٢ هـــ حيث أخذ كل قوم ما يليهم من القطائع [١] .

وكان بعض الخلفاء، ورجال بيتهم وبعض ولاتهم على رأس من امتلكوا الضياع وتحدثنا المصادر – كما سيتضح بعد قليل – عن ضياع عدد من أولئك وأماكنها وأسمائها مثل ضياع الوليد وسليمان وهشام ومسلمة أبناء عبد الملك ومروان بن محمد ويزيد بن المهلب وخالد القسري بالشام والعراق والأردن وأرمينية، ووصلت غلات بعضها إلى ثلاثة عشر مليون درهم سنويا [٢] فمسلمة بن عبد الملك له

---

١) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ١٩٣.

٢) الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص ٦١.

أملاك وقطائع كثيرة توزعت في أقاليم البطائح والجزيرة والثغور وقد أثرت ملكياته، الكبيرة على أحوال صغار المزارعين في تلك المناطق، وفي فترة من الفترات اجتمعوا به وألجأوه أراضيهم مخافة تعدي الجباة عليهم [١] وكان هو يخشى إصلاحات عمر بن عبد العزيز مخافة أن تطوله، وظل قلقا حتى وفاة الخليفة [٢] .

ويذكر الطبري أن عمر بن عبد العزيز كان يعجب كيف يتولى يزيد بن المهلب أمرا للمسلمين وهو يعطي الجارية من جواريه مثل سهم ألف رجل، وإذا ما ذكر آل المهلب عنده يقول عنهم: " هؤلاء جبابرة الأرض ولا أحب مثلهم " [٣] وبالغ يزيد بن عبد الملك في الحصول على القطائع وأخذ يكاتب واليه على العراق عمر بن هبيرة بأن يبحث عن كل أرض لم تقطع من قبل ويضمها للخليفة حتى ضج الناس من ذلك فأمسك الوالي [٤] .

واشتهر هشام بن عبد الملك بكثرة ضياعه وتعدد أملاكه في الشام والجزيرة والثغور والأردن، وكان يتعزز به بعض الناس مخافة الجباة نظرا لغناه وقوة نفوذه كما فعل أهل بالس [٥] عندما شق لهم نهرا مقابل ثلث النتاج [٦] كما أن أنهارا أخرى تنسب إليه مثل الهني والمري كانت تروي أملاكه الواسعة في أرض الجزيرة [٧] وبلغت غلات إحدى ضياع خالد القسري عشرين مليون درهم، وحفر نهرا لضيعة أخرى بمبلغ خمسة ملايين درهم [٨] .

---

١) الأعظمي: الأمير مسلمة بن عبد الملك، ص ١٢٠.

٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج ٤ ص ٤٣٧.

٣) الطبري: ج٦ ص ٥٢٨، ٥٥٧.

٤) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٥١٠.

٥) بالس: بلدة تقع بالقرب من مدينة الرقة في أرض الجزيرة على نهر الفرات فتحها أبو عبيدة بن الجراح في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنهما وكانت فيها أملاك لمسلمة بن عبد الملك وحفر فيها إحدى الترع فعرفت باسم نهر مسلمة.

انظر: ياقوت: معجم البلدان، ج ١ ص ٣٢٨.

٦) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٢٠٦.

٧) ياقوت: معجم البلدان، ج ٥ ص ٤١٩.

٨) الطبري: ج ٧ ص ١٥١ – ١٥٢.

وعلى هذا النحو توسع الأمويون – ولا سيما المتأخرين – في القطائع والأملاك الكبيرة، وكان أغلب المالكين لها هم من أفراد البيت الأموي وقوادهم وولاتهم وإشراف العرب المؤيدين لهم [1] وهذا يشجع على سيادة الملكيات الكبيرة وتركزها في أيد قلائل واستمرار ذلك بالوراثة [2] وهو ما لم يألفه الناس في صدر الإسلام، وحذر منه الخليفة الراشد عمر بن الخطاب مخافة أن يأتي الناس – والفقراء منهم خاصة – في المستقبل فيجدون الأرض قد قسمت وحيزت فلا يجدون لهم شيئًا [3] .

ويظهر أنه مع الوقت تحول كثير من أراضي الدولة الصالحة للزراعة إلى قطائع، وبناء عليه تحول كثير أيضًا من أراضي الخراج التي يعود ريعها إلى بيت المال إذا استصلحت أو وزعت من قبل الدولة أو من تنبيه بمقابل تحول إلى أراضي عشرية يعود ريعها إلى أصحابها، ويدفعون للدولة عنها العشر فقط. وعلى الرغم من أن الخليفة عمر بن عبد العزيز منع هذا الاتجاه ومحاولة الخليفة هشام الإبقاء عليه [4] إلا أن الأمور انتكست، واستمر التصرف في الأرض والتوسع في الأراضي العشرية حتى قيام الدولة العباسية، وكان لهذا التحول أثره في الخراج وكسره [5] فلما جاء أبو جعفر المنصور أمر بإبطال ما حدث من تحول أراضي الخراج إلى أراضي عشرية منذ عام مائة [6] وقد أدى هذا الإجراء إلى زيادة إيراد الدولة بعكس ما كان الحال عليه من قبل [7] .

ويرتبط بهذا ما ثبت من إنشاء قصور في ضواحي المدن والصحاري مثل قصري

١) فالح حسين: حول الجزية والخراج بمصر في القرن الأول الهجري، مجلة العلوم الإنسانية، العدد ٣٠، سنة ١٩٨٨م، ص ٦٠، ٦٢.

٢) عواد الأعظمي: الزراعة والإصلاح الزراعي ص ٧٢.

٣) يحيى بن آدم: الخراج ص ٤٤ – ٤٥.

٤) ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، ج ١ ص ٥٨٧.

٥) المصدر السابق، ج ١ ص ٥٩٦.

٦) المصدر السابق، ج ١ ص ٥٩٦ – ٥٩٧.

٧) محمد ضياء الريس: الخراج والنظم المالية، ص ٣٩٠.

الرصافة والزيتونة [١] لهشام بن عبد الملك، وقصري الطوبة [٢] والمشتى للوليد بن يزيد [٣] وقد استنفدت جهدا ومالا كبيرا بحكم مقام أصحابها والتأنق في إنشائها وموقعها النائي، وكذلك ترف بلاط بعض الخلفاء المتأخرين واتساع ضياعهم وولاتهم ونفاسة هداياهم وكثرة هباتهم، وقد كان بعض الولاة يقوم بمدِّ الموائد كل يوم حول داره، فقد كان الحجاج بن يوسف الثقفي يمد كل يوم ألف مائدة [٤] وكان كل من عبد العزيز بن مروان في مصر ويزيد بن المهلب في العراق يتخذ ألف خوان وجفنة لإطعام الناس [٥] وقد تطلب هذا مبالغ إضافية لتغطية هذه النفقات عدا راتب الوالي نفسه. وهذا كله له أثره في إنفاق المال دون رجوع عائد له، وقد يرتبط الحصول على هذه الثروة أصلا بسبب أو طريقة من بيت المال الدولة، بعد غياب سياسة المكاشفة، أو من أين لك هذا العمرية [٦] .

أثر الفتن والثورات:

ومما أدى إلى استنفاد أموال الدولة في أواخر عهدها كثرة الفتن والثورات ، فقد كانت متعددة الظهور مختلفة الأهواء ظهرت في أقاليم عدة، ونشبت لأسباب عديدة مثل ثورة الأزارقة في العراق، التي استمرت سنوات طويلة وثورة الضحاك بن قيس في الجزيرة التي انضم إليها بعض الأمويين أنفسهم، وثورة زيد بن علي العلوية في الكوفة سنة ١٢٢ هـ في عهد هشام فقد جرد لها والي العراق يوسف بن عمر

١) يقع قصر الزيتونة غربي مدينة تدمر في سوريا بحوالي ٣٥ ميلا، ويقع قصر الرصافة شرقها بحوالي ستين ميلا. فواز طوقان: الحائر بحث في القصور الأموية في البادية، ص ٩٥ – ٩٦.

٢) يقع قصر الطوبة في وادي الغدف شمالي العقبة بالأردن، المرجع السابق ص ٦١ – ٦٢.

٣) فواز طوقان: الحائر في القصور الأموية في البادية، ص ٥٧ – ٩٠.

٤) المبرد الكامل في اللغة والأدب، جزء ١، ص ٢٥١.

٥) الطبري: جزء ٦، ص ٥٢٤.

٦) اشتهر عن الخليفة عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه مساءلته لولاته ومراقبتهم ومحاسبتهم ومقاسمتهم أموالهم عند انتهاء ولايتهم، وكثيرا ما كان يسأل الواحد منهم: من أين لك هذا ؟ وقد حاول الخليفة عمر بن عبد العزيز التأسي به ومن ثم أصبحت هذه السياسة منهجا يتبع وينادي المخلصون في التاريخ بتطبيقه في الإدارة والحكم.

جيشا أمويا تمكن من هزيمته وقتله بعد أن بايع له جمع كبير من أهل الكوفة، حتى أن الوالي الأموي تهدد أهل الكوفة بقطع أعطياتهم وأرزاقهم، وهدم دورهم ووصفهم بأنهم أهل بغي وخلاف [1] وكذلك الخلاف بين الويد بن يزيد وابن عمه يزيد بن الوليد بن عبد الملك فقد كلف الأخير أكثر من مائة وخمسين ألف درهم، وعندما تباطأ الناس في الانضمام إلى صفه ومنازلة الوليد بعث مناديه يمنيهم بألف درهم حتى إذا تلكأوا زادهم إلى ألف وخمسمائة درهم فخرج منهم هذا العدد أيضًا [2] كذلك مني الوليد بن يزيد عبد العزيز بن الحجاج قائد يزيد بخمسين ألف درهم إن هو انصرف عنه، ولكن السيف حسم الأمر قبل أن يتم الاتفاق [3] وفي رواية أن يزيد كافأ قتلة الوليد العشرة بمائة ألف درهم [4] والأزمات في الحكم والثورات ضده تحرق الأموال بمثل هذه الصورة.

وأشد الثورات والاضطراب في أمر الدولة الأموية ما أحدثه مقتل الخليفة الوليد بن يزيد من انقسام بين أفراد البيت الأموي نفسه بين مؤيد للخليفة المقتول ومؤيد للخليفة الجديد يزيد بن الوليد، وتبعهم أكثر أقاليم الدولة فقد ثار أهل حمص غضبا لمقتل الوليد وثار أهل عمان تأييدا للخليفة الجديد وشغب أهل فلسطين لاضطراب الأمر كله.

وقد أرهقت هذه الثورات بيت مال الدولة بإعداد الجيوش وتزويدها بما يلزمها من عدة ومال، كذلك فإن هذه الثورات أهلكت الزرع والضرع في المناطق التي نشبت فيها، وهي مناطق زراعية هامة في دعم موارد الدولة مثل إقليم الجزيرة وإقليم خراسان وغوطة دمشق وأدت إلى قلة سكانها ولا سيما المشتغلين منهم بالزراعة خاصة، إما بسبب القتل أو الانضمام إلى جيش أحد الطرفين أو النزوح إلى مناطق أخرى بعيدا عن مسرح الفتن والثورات. ففي خراسان مثلا نجد أن كثيرًا من

---

١) الطبري: جـ ٧ ص ١٩١.

٢) المصدر السابق، جـ ٧ ص ٢٤٣، ٢٤٦.

٣) المصدر السابق، جـ ٧ ص ٢٤٩.

٤) المصدر السابق، جـ ٧ ص ٢٥٢.

الفلاحين هجروا أراضيهم بسبب الفتن والثورات، وكسدت التجارة وانشغل الكسبة والصناع بغير مهنهم، حتى حدثت فيها مجاعة سنة ١١٥ هـــ بلغ سعر الرغيف خلالها درهما [١] .

ويظهر وضوح تدهور الأحوال الاقتصادية في الدولة من خلال محاولة ولاتها مثل نصر بن سيار إصلاح نظام الضرائب في خراسان، ورفع الجزية عمن أسلم وبث روح المساواة بين أهلها في العطاء ولا سيما العرب منهم.

وكذلك من خلال مطالب بعض الثورات ضد خلفاء الدولة المتأخرين مثل ثورة زيد بن علي في الكوفة، والحارث بن سريح في خراسان التي غلبت على مطالبهما الإصلاح المالي مثل إسقاط الجزية عمن أسلم، والمساواة بين الناس في التعامل وإشراك الموالي في العطاء. ونلمس هذا العامل أيضًا في ثورة البربر في المغرب ضد واليهم في بداية عهد هشام كما مر من قبل [٢] وكثرة الثورات ووضوح مطالبها في هذا المجال ومحاولة الولاة الإصلاح له دلالته في حدوث خلل في سياسة الدولة المالية واضطراب اقتصادها في عهدها الأخير. وقد كانت إصلاحات الخليفة عمر بن عبد العزيز ونصر بن سيار بعد ذلك محاولتين جادتين لإصلاح ذلك الخلل والاضطراب ولكن ليس كل الخلفاء المتأخرين مثل عمر وليس كل ولاة الأقاليم وجباتها مثل نصر. ولدينا هنا مؤشران يندرجان تحت مفهوم تدهور موارد الدولة في هذا الوقت الأول، إن البون شاسع بين موارد الدولة الأموية في عهدها المتأخر وبين موارد الدولة العباسية في صدر عهدها، إذ بلغت في الأول أكثر من ٢٥٠ مليون درهم وبلغت في الثاني ٥٠٠ مليون درهم [٣] والفرق بين الرقمين يصل إلى الضعف وهو فرق كبير بدون شك.

أما المؤشر الثاني فهو أن فترة أواخر الدولة الأموية تشابه فترة الصراع بين الأمين والمأمون في تاريخ الدولة العباسية، إذ لأول مرة يقتل الخليفة في تاريخ الدولتين

---

١) المصدر السابق، جـــ ٧ ص ٩٢.

٢) الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص ٥٦، فان فلوتن: السيادة العربية، ص ٦٥ – ٦٦.

٣) محمد ضياء الريس: الخراج والنظم المالية، ص ٢٥٨، ٤٩٣.

فضلا عما جرى خلال الفترتين من اضطراب الأمور وسوء الأوضاع المختلفة وقد انحدرت موارد الدولة العباسية خلال تلك المرحلة بمقدار مائة مليون درهم لتبلغ إجمالا خلال هذا الوقت ٤٠٠ مليون درهم، في حين بلغت في عصر الرشيد ٥٠٠ مليون درهم [١] ولا شك أن موارد الدولة الأموية في السنوات الأخيرة من عهدها انحدرت وإن لم تقدم لنا المصادر حسابا لمجمل إيراداتها بعد عصر هشام، وهو أيضًا مظهر من مظاهر اضطراب الأمور وقتذاك.

مركز الدولة المالي:

ومن أهم العوامل التي كان لها أثر في الحياة الاقتصادية في الدولة الأموية ضعف مركزها المالي، فمنذ تعريب العملة في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان أصبح للدولة الإسلامية مركز مالي متميز وثقل مستقل عن العملة البيزنطية التي كان مرتبطا بها من قبل، وأصبح الدينار والدرهم الإسلاميان هم العملة السائدة في أراضي دولتهما، ومعروف أن الأول سك من الذهب والثاني من الفضة، وساد استخدام الدينار في المناطق الوسطى والغربية كبلاد الشام ومصر والمغرب والأندلس، في حين ساد استخدام الدرهم في المقاطعات الشرقية كالعراق وفارس وبلاد ما وراء النهر، ويرتبط هذا بماضي استخدام كل من الذهب والفضة في هذه المناطق قبل الفتح الإسلامي، كما دعمه بعد علاقات تلك الأقاليم بما يليها من أسواق العالم آنذاك وقبولها للذهب أو الفضة [٢] .

ولهذا مثلا أدى انفتاح الدولة نحو الشرق ووصول حدودها إلى بلاد الصين وتوثيق علاقاتها التجارية مع أسواقه مثل بلاد الهند وسيلان والصين أن تعتمد في جهاتها الشرقية على الفضة وهي أقل قيمة وتداولا من الذهب ولا سيما في الأسواق البيزنطية المجاورة التي قد لا يقبلها تجارها ثمنا لسلعهم، بل جذبت الدينار

---

١) قدامة بن جعفر: الخراج، ص ١٦٣ – ١٦٨، الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص ٢٨١، ٢٨٨، محمد ضياء الريس: الخراج والنظم المالية، ص ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٨.

٢) محمد ضياء الريس: الخراج والنظم المالية، ص ٢٢٤، عبد اللّه محمد السيف: الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي، ص ١٤٠.

الإسلامي وهو الذي كان سائدا في وسط الدولة وغربها وانتشر هناك على نطاق واسع بعد أن عرفت الدرهم فقط من قبل [١] .

كذلك أدى توقف تلك الصلات التجارية وتدفق سلع المشرق نحو الأسواق الإسلامية إلى أن ذهب كثير من النقد الإسلامي في هذا العصر عن طريق صلاته بالشرق [٢] وهو تسرب أثر مع الوقت في مركز الدولة المالي لأن تعويضه العائد لها كان قليلا بسبب عدم استيراد تلك البلدان السلع الإسلامية في المقابل فقد كانت أسواق خام وليست أسواق استهلاك، تكتفي بالتصدير عن الاستيراد فهي منطقة جذب للنقد الإسلامي واعتمد التعويض عنه فقط على مدى تصريف تلك السلع ومردودها في الأسواق الإسلامية وما وراءها من أسواق في الغرب ولكن هذا لم يتم كما ينبغي في الدولة الأموية أو على الأقل بالصورة التي كانت عليها في العصر العباسي بعد ذلك ووضوح الوساطة التجارية فيه بين الشرق والغرب برا وبحرا.

وأمر آخر في هذا المجال هو أن كثيرًا من سلع الشرق والشمال كالأطايب والكافور والفراء كانت غالية الثمن، وأقبل علية القوم على اقتنائها حيث أقدم بعض الخلفاء وأبناؤهم ورجالهم وأغنياء المجتمع على شراء نفائس الأشياء والمقتنيات وتأنقهم في ذلك وصل إلى درجة المبالغة أحيانا.

وأدى كل ذلك إلى تسرب الذهب والفضة إلى أسواق تلك السلع وفقدت السوق الداخلية بذلك كثيرًا من النقد المتداول دون أن يكون لذلك عائد مالي أو عيني يدعم بيت مال الدولة أو يوفر سلعة هامة يستفيد منها عامة الناس في أسواقهم ومعايشهم.

ومما أثر في مركز الدولة الأموية المالي في عهدها الأخير أن العملة البيزنطية قوي مركزها في هذا الوقت بسبب حركة تحطيم الأيقونات في بيزنطة في الفترة

١) موريس لمبار: الذهب الإسلامي منذ القرن السابع إلى القرن الحادي عشر، بحوث في التاريخ الاقتصادي، ص ٦٧.

٢) صالح العلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، ص ٢٤٤.

١٠٨ – ٢٢٨ هـــ / ٧٢٦ – ٨٤٢ م، حيث أعادت هذه الإجراءات جزءا كبيرا من ممتلكات الكنائس والأديرة الذهبية إلى التداول بعد سكها من جديد [١] وبالتالي انتعش الاقتصاد البيزنطي وأصبحت العملة البيزنطية (النوميزما) لقوتها ووفرتها ثمنا مناسبا للسلع المجلوبة للأسواق هناك، ومن الممكن أن تدفع مباشرة إلى مصادر تلك السلع دون الحاجة إلى وسطاء مسلمين أو غيرهم، وهذا بدوره أثر في العائد المالي بالنسبة للمسلمين آنذاك من جراء قيامهم بدور الوسيط التجاري من قبل.

كما أن تجارة الغرب الأوربي الخارجية كثرت في هذا الوقت نتيجة لغزوات البرابرة وطبيعة حياتهم ومتطلباتهم البسيطة، وكذلك لاضطراب أوضاع البحر المتوسط وعدم استقراره بسبب الصراع بين المسلمين والبيزنطيين في عرضه حول السيطرة على موانئه وجزره وهو المعبر الهام لتجارة الشرق نحو الغرب حتى أصبح الاقتصاد الأوروبي ريفي الطابع كما يقول إدوارد بروي [٢] .

وأثرت تلك الأوضاع الجديدة في أوربا في اقتصاد الدولة الأموية عندما فقدت الأرباح التي كانت تعود عليها من جراء جلب سلعها أو السلع الأخرى التي تمر عبر أراضيها إلى أوربا. وأخيرا فإن مركز الدولة الأموية المالي تأثر بثلاثة أمور هي أن تعريب النقد يحتاج إلى وقت طويل حتى يستقر وتجنى فوائده ويعترف به في أسواق التجارة في الخارج وقد قصر عمر الدولة قبل أن يتحقق ذلك تماما.

الأمر الثاني أن السلع القادمة إلى أسواق الدولة استنفدت كثيرًا من نقدها لا سيما تلك الغالية الأثمان من نفائس الشرق والشمال كالأطايب والفراء.

أما الثالث فهو أوضاع أسواق بيزنطة وما اعتراها من اكتفاء واعتماد في تجارتها على غير المسلمين وطرق التجارة عبر بلادهم، وكذلك بالنسبة لأوربا التي غلب على اقتصادها الطابع المحلي آنذاك مما أثر في اقتصاد الدولة الأموية نتيجة إلى انقطاع صادراتها إلى هناك على نحو ما سبق إذ من المعروف أن اقتصاد أي دولة يتأثر بأوضاع الأسواق التجارية في الدول المجاورة لها.

١) موريس لمبار: المرجع السابق، ص ٦٨.

٢) تاريخ الحضارات العام، العصور الوسطى، جـــ ٣ ص ٩٧.

وخلاصة القول أن عناصر مختلفة في الحياة الاقتصادية في أواخر الدولة الأموية تبلورت لغير صالحها وأثرت بوضوح في تحديد نهايتها وأدى سوء إدارتها وآثارها في الداخل والخارج إلى تعدد مشكلات الدولة، وتنوع جوانبها حتى تشابكت وتعقدت الأوضاع وظهر التذمر في كل مكان وفشلت الدولة في المواجهة وأفلت شمسها ويمكننا القول أن لذلك الأفول أسبابا سياسية تتعلق بنظام الحكم والإدارة وأخرى اقتصادية تتعلق بالخراج والجزية وإدارتهما وبالسلع والطرق التجارية وأسواق العملة ومركزها والقطائع وأثرها، والأولى أظهر وأوضح والثانية مؤثرة وفاعلة وقد لا يستويان في الأهمية ولكن يشتركان في النهاية.

المصادر والمراجع

ابن الأثير : عز الدين علي بن محمد

الكامل في التاريخ. دار صادر ودار بيروت. بيروت ١٩٦٥ م.

البلاذري : أبو العباس أحمد بن يحيى:

فتوح البلدان، تحقيق عبد اللّه الطباع وأخيه. دار النشر للجامعيين. بيروت ١٩٥٧ م.

بروي : إدوارد

تاريخ الحضارات العام. العصور الوسطى، ترجمة يوسف وفريد داغر.

منشورات عويدات. بيروت ١٩٦٥ م.

ابن تغري بردي : جمال الدين أبو المحاسن

النجوم الزاهرة تقي ملوك مصر والقاهرة. القاهرة ١٩٦٣ م.

الجهشياري : أبو عبد اللّه محمد بن عيدوس:

كتاب الوزراء والكتاب. تحقيق مصطفى السقا وزملائه. مطبعة البابي الحلبي. القاهرة ١٣٥٧ هـــ.

حسين عطوان :

الوليد بن يزيد. دار الجيل. بيروت ١٩٨١ م.

ابن خرداذبة : عبيد اللّه بن عبد اللّه:

المسالك والممالك. نشر دي غويه. ليدن ١٩٨٩ م.

خليفة بن خياط :

تاريخ خليفة بن خياط. تحقيق سهيل زكار. منشورات وزارة الثقافة السورية. دمشق ١٩٦٨ م.

دانيال دانيت :

الجزية والإسلام. ترجمة د. فوزي جاد اللّه. نشر دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٥٩ م.

ساويرس بن المقفع :

سير الآباء البطاركة. باريس ١٩٠٧ م.

السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر:

تاريخ الخلفاء. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة ١٣٧١ هـ.

صالح العلي :

التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري ط٢ دار الطليعة. بيروت ١٩٦٩ م.

الطبري : أبو جعفر محمد بن جرير:

تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط٤. دار المعارف. القاهرة ١٩٧٩ م.

ابن عبد ربه : أحمد بن محمد:

كتاب العقد الفريد. تحقيق أحمد أمين وزميليه. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٤٤ م.

عبد العزيز الدوري :

نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام. مجلة المجمع العلمي العراقي. المجلد الحادي عشر. بغداد ١٩٦٤ م.

عبد اللّه بن محمد السيف :

الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي. الرياض ١٤٠٣ هـ.

ابن عساكر : الحافظ علي بن الحسن:

تاريخ مدينة دمشق. تحقيق صلاح المنجد. دمشق ١٩٥١ م.

عواد مجيد الأعظمي :

– الأمير مسلمة بن عبد الملك، اتحاد المؤرخين العرب. بغداد ١٩٨٠ م.

– الزراعة والإصلاح الزراعي في عصر صدر الإسلام. بغداد ١٩٧٨ م.

فالح حسين :

حول الخراج والجزية بمصر في القرن الأول الهجري. مجلة العلوم الإنسانية. عدد ٣٠، الكويت ١٩٨٨ م.

فان فلوتن:

السيادة العربية. ترجمة حسن إبراهيم ومحمد زكي إبراهيم. ط٢ نشر مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٥م.

فرج الهوني:

النظم الإدارية والمالية. الشركة العربية للنشر والتوزيع. بنغازي ١٩٧٦ م.

فلهوزن : يوليوس

تاريخ الدولة العربية. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة.

لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٦٨ م.

فواز طوقان :

الحائر. بحث في القصور الأموية في البادية. وزارة الثقافة والشباب الأردنية. عمان ١٩٧٩ م.

قدامة بن جعفر :

الخراج وصناعة الكتابة. تحقيق محمد الزبيدي. وزارة الثقافة والإعلام العراقية. بغداد ١٩٧٩ م.

الكبيسي : عبد المجيد محمد.

عصر هشام بن عبد الملك. بغداد ١٩٧٥ م.

لمبار : موريس:

الذهب الإسلامي منذ القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر الميلادي.

بحوث في التاريخ الاقتصادي. ترجمة توفيق إسكندر. نشر الجمعية التاريخية المصرية. القاهرة ١٩٦١ م.

الماوردي : أبو الحسن علي بن محمد:

الأحكام السلطانية ط ٣. مكتبة البابي الحلبي. القاهرة ١٩٧٩ م.

ماهر محمد حمادة :

الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر الأموي. مؤسسة الرسالة ببيروت ١٩٧٤ م.

المبرد : أبو العباس محمد بن يزيد:

الكامل في اللغة والأدب. دار الكتب العلمية. القاهرة ١٩٨٧ م.

محمد ضياء الدين الريس :

الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية. ط ٤. دار الأنصار القاهرة ١٩٧٧ م.

المقريزي : تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي:

الخطط المقريزية. دار صادر. بيروت (بدون تاريخ).

هايد: ف :

تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى. ترجمة أحمد محمد رضا. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٨٥ م.

ياقوت الحموي :

معجم البلدان. دار صادر ودار بيروت. بيروت ١٩٧٩ م.

يحيى بن آدم :

كتاب الخراج. دار المعرفة. بيروت ١٩٧٩ م.

اليعقوبي : أحمد بن أبي يعقوب:

تاريخ اليعقوبي. دار صادر ودار بيروت. بيروت ١٩٦٠ م.

أبو يوسف : يعقوب بن إِبراهيم:

كتاب الخراج. ط ٢. المطبعة السلفية. القاهرة ١٣٨٢ هـــ.

IBB,

.١٩٥٢ don Asia, Central in Conquest Arab The

التعليم والتنمية في العالم الثالث

أزمة المنطلقات النظرية

للدكتور

محمد بن معجب الحامد

الأستاذ المساعد في قسم التربية

بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

تعتبر المراجع التي تهتم بدراسة علاقة التعليم بالتنمية في العالم الثالث حديثة إذا ما أدركنا أن أكثرها يرجع إلى ما يقارب الأربعين سنة الماضية عندما ناضلت دول كثيرة من أجل الحصول على استقلالها السياسي ودخلت في ما يسمى بالسباق العالمي للتطور. وعلى أية حال فإن تلك الفترة حملت محاولات كثيرة لوضع نظريات ومناهج ونماذج تبحث في طبيعة التغير الاجتماعي وعملية التنمية ودور التعليم في تغيير الوضع الاجتماعي والاقتصادي في تلك الدول من العالم الثالث.

وقد اتخذ البحث في علاقة التعليم بالتنمية أشكالا ومناهج متعددة، فعلى سبيل المثال وصف العالم ويلر (Weiler) (١٩٧٨م) تلك العلاقة بأنها تعرضت لتأويلات مختلفة، ففي البداية أو ما يسميه ويلر بزمن البراءة (Innocence of Age) كان يعتقد بأن للتعليم دورا جبارا في تحقيق التقدم الاقتصادي والمساواة الاجتماعية إلا أن هذه النظرة لم تستمر حيث دخلت تلك العلاقة مرحلة الشك أو (Skepticism of Age) والتي يعتبر التعليم من منظورها تابعا بالكلية للعوامل السياسية والاقتصادية.

ولا شك أن الافتراضات المتعلقة بدور التعليم في التغير الاجتماعي تتحدد بصورة رئيسة في مفهوم التنمية (Development) لدى الباحثين، لذلك فإنه من الأهمية بمكان أن ننظر إلى اختلافات المفاهيم حول معنى التنمية ونحاول تفسير دور التربية في التنمية حسب كل مفهوم.

يرى هنتنقتون (tington, ١٩٧٦) أن روح شعوب العالم الثالث

مفعمة بحب التطور في كل شيء، فهم يرون في العالم المتطور صورة لمستقبلهم الذي يودون الوصول إليه بسرعة وبحماس عن طريق التغيير من المجتمع التقليدي بكل صوره إلى المجتمع المتمدن.

ومفهوم التنمية سواء في الفكر الماركسي الذي يعتبرها عملية لا يمكن اجتنابها في الطريق إلى مجتمع غير طبقي، أو في الفكر الرأسمالي الذي يعتبرها عملية نمو متدرجة للتكيف مع أدوار ومراكز اجتماعية متجددة مفهوم يتضمن دعوة لدول العالم الثالث لكي تسعى إلى تحقيقه. فبنفس الطريقة التي تحدث بها ماركس عن الدولة المتطورة صناعيا والتي تهدف إلى إعطاء الدول الأقل منها تطورا صورة لمستقبلهم تحدث أيضًا روستو ((Rostow الذي دعا الدول النامية لتبني نظام عقلاني قانوني يشبه تماما نظم الدول المتطورة (ROSTOW, ١٩٦٠).

أما هيئة الأمم المتحدة فقد تبنت في دراستها وأنشطتها عدة تعاريف للتنمية لعل أبرزها وأشملها التعريف الذي صدر عام ١٩٥٦م وهو أن مصطلح التنمية الاجتماعية يشير إلى " العمليات التي تتوحد بها جهود المواطنين والحكومة لتحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمعات المحلية وتحقيق تكامل هذه المجتمعات في إطار حياة الأمة ومساعدتها على المساهمة الكاملة في التقدم القومي " (السمالوطي، ١٩٨١م، ص١١٢).

وفي السبعينيات ظهر مفهوم جديد للتنمية إلا أنه لا يتحدد بمعيار موضوعي. فمثلا عرف دور ((Dore (١٩٧٨م) التنمية على أنها حركة واتجاه نحو مجتمع خير، وكل إنسان له الحق في تحديد أي نوع يراه لنفسه مجتمعا خيرا. وفي دراسة للتعليم والتنمية في أقطار الجزيرة العربية النفطية أكد الجلال (١٩٨٥م) أن المفهوم الشمولي للتنمية هو من أنسب المفاهيم حيث تكون التنمية هي إشباع الحاجات الأساسية لأفراد المجتمع بشرط أن يمتد مفهوم الحاجات الأساسية ليشمل، بجانب الغذاء والصحة والسكن والتعليم والعمل الجوانب المعنوية التي تتلخص بالحاجة لتحقيق الذات بالإنتاج والمشاركة في تقرير المصير وحرية التعبير والاعتزاز بروح المواطنة وغيرها...

ويشير زكريا achariah (١٩٨٥م) إلى أن أوائل الخمسينيات تعتبر سنوات التفاؤل بدور التعليم في التنمية، فبعد سنوات الحرب المريرة أخذت أوروبا الغربية على عاتقها مهمة إعادة البناء الحضاري لمجتمعاتها فكان أن أقرت خطة مارشال التي حققت ما يشبه المعجزة. وفي تلك الفترة كانت كثير من الدول النامية في آسيا وأفريقيا قد حققت استقلالها، أو كانت في الطريق إلى ذلك. وقد بدا واضحا أن السلطات المخططة في الدول المتقدمة والنامية كانت تسعى لرفع المستوى العام للفرد في جميع المجالات. ولقد كان في إعلان حقوق الإنسان الذي تبنته الجمعية العمومية للأمم المتحدة عام ١٩٤٨م تجسيد للأمنيات والتفاؤل بتحقيق المساواة والارتقاء بالإنسان وتحقيق السلام.

والباحث في الكتابات المبكرة عن التنمية يلاحظ أنها تتميز بسيطرة النماذج الاقتصادية على مفهومها، ففي تلك النماذج ينظر للتنمية بصفة رئيسة على أنها موضوع تقدم اقتصادي، وفي هذا المجال أوضح المنظرون الاقتصاديون أن النمو الاقتصادي الذي يؤدي إلى توسع القطاع الصناعي الحديث سيؤدي بالتالي إلى امتصاص الزيادة في الأيدي العاملة عن طريق إيجاد الوظائف لهم. وعندما تتشبع الدولة بالموظفين سيزداد متوسط دخل الأيدي العاملة، وستمتد منافع التنمية للمناطق السكانية البعيدة، ونتيجة لذلك سيقضى على الفقر والبطالة وأغلب مشكلات المجتمع.

لقد كان من المتصور أن عملية التنمية لن تقتصر فقط على تصعيد النمو الاقتصادي في العالم الثالث، بل إنها ستتمكن أيضًا من تضييق الفجوة بين العالم المتطور والعالم النامي.

لقد قام المنظرون التقليديون للتنمية بقياسها عن طريق تحديد الناتج القومي الإجمالي « np (Porduct) Natoional Gross الذي هو عبارة عن القيمة الاقتصادية للمواد والخدمات المنتجة في البلد لعام واحد. وهدف التنمية هنا هو زيادة ذلك الناتج القومي الإجمالي، ويرى الاقتصاديون من أنصار هذا الاتجاه أن زيادة الناتج القومي الإجمالي تتم عن طريق أربع وسائل هي: - رأس

المال المتجمع، المصادر الجديدة، التقدم التكنولوجي، ونمو السكان ((riot ١٩٧٩م.

وبناء على افتراضات أولئك الاقتصاديين قامت هيئة الأمم المتحدة في عقد الستينيات بوضع هدف كمي هو محاولة زيادة الإنتاج القومي بنسبة ٥% سنويا في دول العالم النامي. ولقد كان المفتاح الرئيس للنمو هو عن طريق زيادة رأس المال الذي يؤدي إلى زيادة الإنتاج عن طريق إتاحة الفرص للاستثمار بأشكاله المتعددة.

ولذا أصبح الاهتمام المسيطر هو وضع إستراتيجية فعالة ومكثفة لتنمية رؤوس الأموال بالاستفادة من التقنية الحديثة في إنشاء المصانع، ومعامل الأغذية، ومحطات توليد الكهرباء من السدود ونحوها. وكمحصلة لما يسمى بالنموذج الاقتصادي (Model) Economic ظهرت إستراتيجية جديدة في التنمية. هذه الإستراتيجية تركز بالإضافة إلى المحافظة على أهداف التنمية السابق ذكرها، وأهمها زيادة الناتج القومي الإجمالي على أهمية تكثيف رأس المال؛ لكي لا يقتصر على الموارد الطبيعية فقط، بل وليشمل أيضًا رأس المال البشري.

إن العلاقة بين تنمية المصادر البشرية ورفاهية المواطن الاقتصادية علاقة إيجابية أكد عليها الاقتصاديون. فعلى سبيل المثال نرى مؤسس علم الاقتصاد آدم سميث يضمن المصدر البشري ضمن العوامل المؤدية إلى ثروة الأمة (Nation) of Wealth التي ألف فيها كتابا بهذا العنوان. ونرى ماركس كذلك يشير إلى أهمية العنصر البشري في العملية الإنتاجية، حيث ذكر أهمية تنمية الشخصية الإنسانية من ناحية التعليم والصحة، وأثر ذلك على زيادة الإنتاج (نوفل، ١٩٧٩م). ولا شك أن القاعدة النظرية لرأس المال البشري تستمد أصولها من اتجاهات الاقتصاد العمالي الكلاسيكي الحديث (Eenoinmics) or Classical - New والذي نادى أحد أنصاره المبكرين ثيودور شولتز ((Schultz، في كلمة ألقاها أمام الاجتماع الرئيسي للجمعية الاقتصادية (Society) Economic The في عام ١٩٦٠م بأهمية استثمار الإنسان من أجل النمو الاقتصادي، فبعد أن نظر شولتز لعدة دول وبالأخص الولايات المتحدة الأمريكية قدم أسبابا لتفسير التقدم الاقتصادي عن

طريق التوسع في تأسيس رأس المال ليشمل تنمية العنصر البشري. ولقد ضرب مثالا بالولايات المتحدة الأمريكية كدولة يعتمد نموها الاقتصادي ليس فقط على توظيف رأس المال الطبيعي، بل بالمثل على التعليم الذي ساهم في بناء رأس المال البشري. وقد أكد شولتز أن الزيادة في الإنتاج الزراعي في الدولة النامية هي نتيجة لمهارة الأيدي العاملة الزراعية، وأن سبب انخفاض نسبة رأس المال في الدول المتخلفة يعود إلى العجز في القدرات البشرية حيث لا يكون هناك اهتمام بمتابعة استثمارها رأس المال البشري جنبا إلى جنب مع توظيف رأس المال الطبيعي (SCTZ, ١٩٦١م).

وفي المؤتمر الذي عقد في واشنطن عام ١٩٦١م حول النمو الاقتصادي والاستثمار في التعليم تأكيد على أن التعليم ليس فقط مهما للبنية الأساسية للدولة، ولكنه أيضًا مفتاح ضروري للنمو الاقتصادي (ZACIA١٩٨٥م). ومن هنا ظهر في مجالات بحث التنمية ما يسمى بنظرية رأس المال البشري وهي مبنية على الافتراض بأن الاستثمار في تعليم الإنسان والذي يزيد بدون شك في فعالية إنتاج الأيدي العاملة لا بد أن ينظر إليه على أنه من المصادر المساهمة في النمو الاقتصادي للدولة مثله مثل المصادر الطبيعية كالمناجم والمصانع والموارد المعدنية. وعلى ذلك فإن القرارات التي تتصل باستثمار التعليم يجب أن تعتبر قرارات اقتصادية بناء على مفهوم معدل العائد أو (Rate of Return) الذي يعمل به لقياس الاستثمار الاقتصادي.

أما عن الأدلة التي اعتمد عليها أتباع نظرية رأس المال البشري فإنها مبنية على نوعين من الدراسات:

الأولى : تلك الدراسات التي تشير إلى المساهمة العامة للتعليم في النمو الاقتصادي.

الثانية : تلك الدراسات التي انطلقت من منظور التعرف على الارتباط السببي المباشر للاستثمار في التعليم وتكلفته الفعلية بالازدهار الاقتصادي.

ويمثل النوع الأول من الدراسات دراسة دينسون (DENISON, ١٩٦٢)

للتعليم في الولايات المتحدة الأمريكية حيث وجد أنه من عام ١٩٢٩م إلى عام ١٩٥٧م كان للتقدم في مجال التعليم المساهمة في ما يقارب ٢٣% من نمو الناتج القومي الإجمالي ((Gnp وبالمثل فقد ربط دريكر (,DRUCKER ١٩٦١م)، التقدم الأمريكي والروسي في مجال التقنية بالتقدم في مجال التعليم، فقد أكد دريكر أن الإنجاز الروسي لا يعتمد على المخيمات الشيوعية التي أقامتها روسيا ولا على ما يسمى بدكتاتورية البلوروتاريا ولا على الزراعة الجماعية والتخطيط القومي بل إن إنجازها يعتمد على التركيز المكثف على نوعية مصادرها البشرية أي على الوقت والجهود المبذولة لإعداد مجتمع متعلم. ففي دراسة أجريت في الاتحاد السوفيتي اتضح أن مساهمة العامل الذي أمضى عشر سنوات من التعليم أو الذي أنهى المرحلة الثانوية تبلغ (٣٠ – ٨٠) مرة بقدر مساهمة العامل الذي أنهى (٤) سنوات تعليمية (الحبيب، ١٩٨١م).

ولقد قام إنكلز ((Inkeles بإجراء دراسة على ست دول في أواخر الستينيات ووجد أن التعليم أقوى العوامل التي تجعل الإنسان متمدنا في كل تلك الدول، حتى عند مقارنته بالمؤسسات الهامة في التحديث ((Modernizaton كوسائل الإعلام الجماهيرية والمصانع (Inkeles ١٩٧٤م). وكذلك قام هاربسون ومايرز (Myers) and bison عام ١٩٦٤م بدراسة لـــ ٧٥ دولة من الدول المتخلفة والنامية والمتقدمة نسبيا والمتقدمة، وقد خرجا بنتيجة مؤداها أن استثمار المصادر البشرية هو المفتاح الرئيس للتحديث والنمو الاقتصادي.

أما دراسات النوع الثاني التي ركزت على حساب تكلفة التعليم وعلاقة ذلك بالعائد الاقتصادي للدولة، وأن ازدهار الدولة الاقتصادي منوط بالقدر الذي تصرفه على التعليم كعملية استثمارية فيمثلها دراسة أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تم اختيار أقل عشر ولايات بالنسبة لدخل الفرد فيها (Income) Catptia Per وقورنت بعشر ولايات أخرى تمتاز بأعلى نسبة لدخل الفرد فيها، ولقد وجد أن دخل الفرد الواحد يعكس الاستثمار المبذول في تعليمه أي أن أقل نسبة للاستثمار في التعليم كانت في تلك الولايات التي دخل الفرد فيها

منخفض، فلقد بلغت تكلفة التعليم للعام الواحد في الولايات العشر الفقيرة للفرد الواحد ما يقارب (١٧٦ دولارا) بينما بلغت التكلفة للفرد الواحد في الولايات العشر الغنية (٢١٩ دولارا). وفي دراسة عالمية مقارنة لعلاقة تكلفة التعليم بالتقدم الاقتصادي وجد أن اليابان تنفق نسبة عالية من الناتج القومي الإجمالي – (Gnp) – تقدر بـــ ١٢,٥% في مجال التعليم (وهي أعلى نسبة في العالم). ولذلك فهي تتمتع بتقدم تكنولوجي واقتصادي لا نظير له. وبالمقارنة فإن الهند التي تعاني من الفقر والتخلف تبذل أقل من ٢,٤% على التعليم (Morris, and Adelman ١٩٧٣م).

إن الدراسات التي أيدت نظرية رأس المال البشري تمخضت عن الاعتقاد بأن عملية تغيير اقتصاديات الدول النامية من الممكن أن تتحقق ببساطة عن طريق الجهود المقصودة نحو توسيع الخدمات التعليمية، التي بالتالي تزيد من نوعية أداء الأيدي العاملة، لذلك قال المدير العام لليونسكو عام ١٩٦٢م في مؤتمر هيئة الأمم المتحدة المنعقد في كمبردج في إنجلترا: إن تصعيد النمو الاقتصادي إلى أقصى درجة هو وظيفة يمكن أن تتحقق عن طريق تطوير المصادر البشرية الكافية، ولذا فإن بذل الأموال في التعليم الرسمي وفي وسائل الإعلام وفي البحث والتنمية يؤدي إلى زيادة العائد لكل من الأفراد والمجتمعات.

ويشبه ذلك الرسالة التي وجهها هاربسون (BISON, ١٩٦٠) إلى مخططي ومتخذي القرار في العالم الثالث حيث ذكر أن كل دولة لا بد لها من تعبئة مصادرها البشرية الخاصة عن طريق التعليم. وقد قدم هاربسون إستراتيجية مفصلة للعالم الثالث لتخدم أهدافهم التنموية. وأكد على أنه إذا كانت التسهيلات التعليمية محدودة لدى الدولة النامية، فإن عليها أن تعطي الأفضلية لإعداد العلماء والمهندسين والإداريين، ولذا فإن التخطيط لإعداد القوى العاملة يعتبر من أساسيات إستراتيجية النمو في العالم الثالث.

ولا شك أن تلك الآراء السابقة كان لها (بالتأكيد) الأثر الكبير في برامج الاستثمار

في الدول النامية، وعلى سبيل المثال فإن التقارير والأوراق التي قدمت لمؤتمر الدول الإفريقية المنعقد في أديس أبابا في شهر مايو عام ١٩٦١م، عن تطوير التعليم كانت مليئة بالتفاؤل بأن التعليم سيكون شفاء للمشكلات التنموية التي تعاني منها الدول الإفريقية. و لم تكن هذه النظرة خاصة بالدول الإفريقية بل بأكثر دول العالم الثالث، كما وصف ذلك نوفل (١٩٧٩م) بقوله: (لقد علقت البلاد المتطلعة للنمو الكثير من آمالها على التعليم كوسيلة لتحقيق التقدم، حتى لقد شاعت النظرة إليه على أنه (عصا موسى) يكفي أن نضرب بها بحر التخلف لينشق مفسحا طريق التقدم أمام البلاد المتطلعة إليه، ويكفي أن نلقيه على حيات الفقر والجهل والبطالة والمرض ليلتهمها واحدة بعد أخرى). ص (٥).

و لم تمض مدة طويلة حتى تعرض نموذج الاستثمار في الإنسان لكثير من الانتقادات التي تركزت في فرضياته النظرية. فبعض النقاد أنكر ذلك الافتراض الذي يقول بأن التعليم بذاته كاف للحصول على النمو الاقتصادي. فلقد أشار فيزي وديبيوفيز (and Vaizey Debeauvais, ١٩٦١) إلى أن الأدلة لا تؤيد تأييدا قويا فرضية أن المستوى العالي للتعليم محرك أساسي للنمو الاقتصادي. ولقد استعرضا أن بريطانيا كأول دولة صناعية في العالم كان لديها مستوى تعليميا أقل من كثير من الدول الأوربية، وأن ثورتها الصناعية سبقت التوسع التعليمي ببرامجه المتعددة. كما أن السجلات المعاصرة تؤكد على أن بورما وجاميكا حصلا على نسبة ضئيلة في النمو السنوي وتقدر بـــ ١%، ٢% فقط لكل شخص لفترة طويلة هي من عام ١٩٦٠م إلى ١٩٧٨م بالرغم من ارتفاع مستوى التعليم خلال تلك الفترة بدرجة كبيرة مقارنة بزيادة النمو المذكورة، كما تدل عليه إحصاءات البنك الدولي، وبالمقابل فإن هناك بعض الدول التي حققت نموا اقتصاديا لا بأس به بالرغم من النسبة الضئيلة للنمو في التعليم كالباكستان التي حققت نموا اقتصاديا لم يصاحبه نمو مماثل بنفس النسبة في التوسع التعليمي.

ويؤكد هانسون وزميله برمبك (١٩٦٦م) على أن التعليم وحده ليس كافيا لضمان نمو المجتمع وتقدمه، فاليابان مثلا تعتبر من أعلى عشر دول في المستوى

التعليمي، ولكن نصيب الفرد فيها من الدخل القومي هو ٣٠٠ دولار فقط، وهذا أقل من نظيره في البلاد المتقدمة بمقدار ١١٠٠ دولار، وكذلك فمصر وتايلند والهند تمثل مستوى عاليا في التعليم ومستوى منخفضا في نصيب الفرد من الدخل القومي في حين أنه في بلاد كالسعودية وليبيريا وفنزويلا تنعكس الآية. وكل هذا يؤكد على أن هناك عوامل عدة غير التعليم تدخل في معادلة التقدم الاقتصادي للبلد، ولذلك لا نستطيع أن نحكم بأن استثمار (س) من الدولارات في التعليم سيؤدي إلى (ي) من التقدم الاقتصادي، وكل ما يمكن أن نتوقعه هو أن المواطنين الذين تلقوا تعليما جيدا سيكون لديهم الاستعدادات والحوافز لتأدية أعمالهم على خير وجه ولرفع مستوى كفاءتهم وإنتاجيتهم.

إن السؤال عما إذا كان للإنفاق على التعليم أهمية وأحقية في الاستثمار الاجتماعي على وجه العموم سؤال قابل للنقاش، فلقد ذكر أندرسون (ANDERSON, ١٩٦١م) دليلا يناقض الافتراض القائل بأن الاقتصاد الإنتاجي يحتاج بالضرورة إلى مستوى عال من التعليم، ولقد أكد بأن إعداد المصادر البشرية الماهرة لخدمة النمو الاقتصادي ليس على أي حال أمرا بسيطا يمكن للتعليم الرسمي أن يحققه، وقد نحا بلوق (BG, ١٩٨٠م) منحى مشابها لذلك حيث ذكر أنه باستثناء بعض الدول التي تعاني من نقص في القوى العاملة، فإن التوسع في النظام التعليمي لم يكن له فعالية في القضاء على الفقر. وذهب أبعد من ذلك فقال إن سياسة عدم التوسع في التعليم وافتراض أن رأس المال الحر سيكون موجها لخلق وظائف قد يكون في بعض الأوقات أبلغ وأكثر فعالية للتقليل من الفقر.

إن مفهوم نظرية رأس المال البشري يتمثل في أن الاستثمار في التعليم يزيد من إنتاج القوى العاملة عن طريق زيادة معارف تلك القوى ومهاراتها، وذلك أن دخل تلك القوى العاملة كما تقول النظرية محدد وخاضع للقدرة الإنتاجية لتلك القوى، وأن سياسة الدولة تتضمن التأكيد على أن المساواة في تعليم القوى العاملة يضمن المساواة في الأجر، لذلك فإن زيادة تعليم تلك القوى سيؤدي إلى زيادة دخلها،

وبالتالي يقل التباين في الدخل بين الأفراد عن طريق الاستمرارية في التزود بالتعليم. وقد قوبل هذا الافتراض بكثير من التحديات، فبعضها رفض أن تكون العلاقة بين التعليم والدخل دليلا على صحة القول بأن التعليم يزيد من إنتاجية القوى العاملة؛ لأن التعليم ليس أكثر من أداة اختيار وتصفية للأفراد، لذا فإن مستوى قدرة ومهارة متوسط الأفراد يزداد بازدياد المرحلة التعليمية. وفي هذه الحالة فإن الجهات المسئولة عن توظيف الأفراد تعامل خريجي المستوى التعليمي الواحد معاملة متساوية من ناحية المرتب باعتبار أنهم تلقوا قدرات ومهارات متساوية، ولكي تتمكن الجهة الموظفة من اختيار أعلى الأفراد قدرات فإنها تقيسهم حسب درجاتهم الدراسية، وعلى ضوء ذلك تعطيهم راتبا عاليا حتى لو لم يكن لديهم قدرة في الإنتاج. ويمكن الرجوع بالتفصيل إلى مناقشة هذه القضية إلى (ARROW, ١٩٧٤م).

وهناك تحد آخر لنظرية رأس المال البشري تزعمه أنصار نظرية تجزئة سوق العمل (Segmentaion) Market or الذين رفضوا افتراض نظرية رأس المال البشري بأن الجهة الموظفة تقوم عمالها بناء على الخصائص الشخصية للفرد وأن كل العمالة (الأساسية والثانوية) في القطاعين العام والخاص يملكون خيارات متعددة للعمل أو التعليم، وذلك لأن العلاقة بين التعليم والدخل علاقة مطاطية خاضعة لعوامل عدة وليست علاقة سببية، ولذلك تتلاشى تلك العلاقة بين الأفراد في المستوى المنخفض من سوق العمالة الثانوية. ويضيف أنصار هذا الاتجاه القول بأن اختلافات الكسب ليست نتيجة لاختلافات مستوى الإنتاج الذي يؤثر التعليم في تباينه، ولكن نتيجة لسياسات الدخل المبنية على سياسات الضبط العمالي، وعلى الاتجاه السياسي المرغوب لتوزيع الدخل بين رأس المال والعمالة ونتيجة أيضًا للجماعات المتنافسة داخل القوى العاملة.

ولتأييد هذا الموقف استعراض كارنوي (Carnoy A. ١٩٧٤م) دليلا على أن التعليم يلعب دورا مهما في تحديد الدخل في أمريكا اللاتينية مع العلم أن توزيع التعليم داخل القوى العاملة ليس له دور أساسي في تفسير توزيع الدخل. فلقد

أشار كارنوي إلى أن سياسات الحكومة المتعلقة بالدخل ترتبط بعدة عوامل، منها المستويات التعليمية لموظفيها، وطبيعة قطاعات العمل، وعلى الأنواع المختلفة للوظائف وعلى المناطق الجغرافية في الدولة، وكل ذلك عوامل مهمة لفهم وتفسير اختلاف توزيع الدخل بين القوى العاملة.

وكما رأينا عدم كفاية نظرية رأس المال البشري في تفسير دور التعليم في التنمية فإن هناك هجوما آخر على فكرة الاقتصاديين حول مفهوم التنمية. إن أتباع نظرية التطور (Alists) Development أدركوا أن مشكلة التنمية ليست متوقفة بدرجة كبيرة على رؤوس الأموال التي تعكس اقتصاد البلد بل على مقدار ما يسهم به الناتج القومي الإجمالي np في الرفع من مستوى الطبقات الفقيرة في المجتمع. لقد دلت الدراسات المختلفة على أن العالم النامي قد مر بتجارب متباينة في مجال النمو الاقتصادي، كان لها أهميتها وفعاليتها. فالزيادة التي تقارب ٥% سنويا في الناتج القومي الإجمالي np للعالم الثالث خلال عقد الستينيات، والتي كانت الهدف الكمي للعقد الأول التنموي لهيئة الأمم المتحدة تفوق ضعف نسبة النمو الذي حققته أوروبا وشمال أمريكا خلال القرن التاسع عشر، ولكن بالرغم من تلك الزيادة فإن القطاع الفقير من سكان العالم الثالث وفقًا لروبرت ماكنمارا (رئيس البنك الدولي سابقا) قد حقق تقدما نسبيا ضئيلا. لقد أكد ماكنمارا أن السياسات التي هدفت بصفة رئيسية إلى زيادة النمو الاقتصادي في أكثر دول العالم الثالث قد أفادت بشكل خاص الطبقة العليا من السكان الذين يمثلون ما يقارب ٤٠% وأن توزيع الخدمات العامة وصناديق الاستثمار قد بدأ يحصل على اهتمام أكثر من السابق (riot, ١٩٧٩م).

ويشير الجلال إلى أن التنمية يجب أن لا تقتصر على مفهوم النمو الاقتصادي الذي يعبر عنه بزيادة متوسط دخل الفرد، حيث إن تجارب دول العالم الثالث ومنها البلدان العربية أثبتت أن " الأغلبية الساحقة من المواطنين في تلك البلدان التي حققت متوسطا عاليا في دخل الفرد لا تزال بعيدة عن مواقع الإنتاج والانتفاع به، وبعيدة عن المشاركة في صنع القرار وتوجيه الحياة. ويتجلى خطأ معادلة التنمية

بالنمو الاقتصادي في حالة أقطار الجزيرة العربية المنتجة للنفط بشكل خاص، حيث حققت هذه الأقطار معدلات مرتفعة في متوسط الدخل إلا أنها بشكل عام لا تزال محسوبة ضمن البلدان النامية " (الجلال، ١٩٨٥م، ص ١٢).

إن الطريقة غير العادلة في توزيع منافع النمو الاقتصادي في العالم الثالث جعلت كثيرًا من علماء التنمية يشككون في فرضيات نظرية رأس المال البشري وما تفرع عنها من جزئيات أديلمان (ADEN, ١٩٧٩م) تناقش فتقول: إن الأمر لم يتوقف عند ضآلة استفادة العالم الثالث من التنمية بل تعداه إلى أن تلك التنمية ساهمت في رفع مستويات الطبقات الوسطى والغنية على حساب الطبقة الفقيرة.

عند بداية السبعينيات كان هناك تغير في التركيز لصالح ما يسمى بمفهوم (النمو المصاحب للمساواة) أو (with Growth Equity) ولقد توسع تعريف التنمية ليشمل أهمية الخدمة الاجتماعية للفقراء، ولذلك قررت الجمعية العمومية لهيئة الأمم المتحدة أن الهدف الأسمى للتنمية هو توفير فرص أكثر من أجل حياة أفضل لكل الناس. وقد أوصت الجمعية بمقاييس تشمل توسيع وتطوير الخدمات في مجال التعليم والصحة والتغذية والمساكن والشئون الاجتماعية (Adelman, ١٩٧٩م)، وقد استعرضت أديلمان ((Adelman أحد التطبيقات لإستراتيجية التنمية مع المساواة، حيث ذكرت أنه ليس باستطاعة التصنيع ولا التطور في القطاع الزراعي والتكنولوجي أن يؤثر تأثيرا فعالا في تطوير توزيع الدخل. ولكي تؤكد Adelman على أهمية وجود إستراتيجية للنمو مع المساواة استعرضت تجارب خمس دول هي اليابان وكوريا الجنوبية وسنغافوره وتايوان وإسرائيل وذكرت بأن تلك الدول حصلت على نمو عادل، لأنها طبقت إستراتيجية تنمية رأس المال البشري المكثفة، والتي ركزت على تطوير قاعدة التعليم للسكان مع إنقاص اختلافات الدخل لا سيما في تملك الأراضي.

والذي يمكن أن يستنتج من رأي أديلمان Adelman أنه بالرغم من أهمية تكثيف انتشار التعليم، وأثر ذلك على التقليل من التباين في الدخل إلا أنه ليس

بكاف لتحقيق هدف المساواة. ومن هذه النقطة نبدأ النظر في العوامل الحاسمة الأخرى بالإضافة للنمو العادل (Equitable Growth) ويبقى فقط سؤال يحتاج إلى إجابة وهو: هل يتحقق نشر التعليم مع إعادة توزيع المواد الهامة الأخرى كالأراضي، لتقليل فوارق الدخل كما اقترحت ذلك Adelman في ظل طبيعة أنظمة الحكم والأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العالم الثالث وفي ظل ما يسمى بالمصالح الخاصة لتلك الدول ؟.

وبعد تلك التحديات التي واجهت النموذج الاقتصادي للتنمية تطورت محاولات لإعطاء تصور مختلف لنظرية التنمية وقد ركزت تلك المحاولات على معرفة الأسباب التي أدت إلى التخلف مع وضع إستراتيجيات للتغير. لقد هوجم علماء الاقتصاد في فقدهم للنظرة المتفحصة العميقة للمشكلات التي يواجهها العالم الثالث، وذلك أن الإنسان في ذلك العالم كما يقول زيلسترا (ZEYRA, ١٩٧٥م) يعمل استجابة للبواعث المتركزة في عوامل اجتماعية وثقافية وسياسية ومادية، وتلك الاستجابة تختلف في الغالب عما يتوقعه علماء الاقتصاد من الانضباط والعقلانية في التجانس الاقتصادي.

لذلك فإن النظريات التي تركز على العوامل غير الاقتصادية في التنمية بدأت تظهر على صعيد البحث، ومن تلك النظريات نظرية استقيت من أبحاث ماكللاند (Clelland, Mc ١٩٦١م)، حيث استمدت التنمية قاعدتها من منظور تغيير الصفات النفسية لأولئك الأفراد المساهمين في عملية التنمية، وتؤكد النظرية أن استمرارية التفاوت بين الدول الفقيرة والدول الصناعية تكمن في أن الدول الفقيرة ببساطة لا تملك العدد الكافي من الأفراد الذين تتوفر لديهم المهارات والقيم الملائمة التي تمكنهم من المساهمة في الإنتاج في القطاع المتمدن من المجتمع. وقد حاول منظرو هذا الاتجاه تحديد تلك السمات والصفات التي تمتاز بها الدول المتخلفة والتي كانت سببًا وراء تخلف شعوبها وقد لخص زيلسترا ((Zeylstra بعض تلك الصفات فقال: إن نظام استغلال الأراضي System Tenure and يشوبه بعض المعوقات التي منها التخلف في مجال التقنية

الزراعية – قلة المشاريع الاستثمارية، البطالة، ضعف التسويق، عدم وجود ضمانات للمزارعين. وكذلك في مجال الاتصال بين الحاكم والمحكومين نرى فجوات بين جميع قطاعات المجتمع وعدم وجود شخصية قومية موحدة لأغلبية المجتمع. ونرى كذلك ضعفا في مجال الإدارة العامة يحد من الفاعلية والإنتاجية، ولذا فلا غرو أن تظهر تراكمات طبقية وأن تضعف المشاركة العامة في الحياة القومية، وكل هذا متداخل ومتشابك مع أشكال السلوك والمواقف التي تقف خلف أي نظام اقتصادي. ففي بعض ثقافات العالم الثالث نلاحظ عدم التقدم في السمات الشخصية والثقافية حتى لو وجد بعض التقدم الاقتصادي. ويمثل زيلسترا (١٩٧٥م) على ذلك بفكرة تحديد النسل التي تعارضها بعض شعوب العالم الثالث لعوامل ثقافية، بالرغم من ارتباطها بالعوامل الاقتصادية القومية.

إن أنصار نظرية العجز الثقافي (Theory) Deficit Cultural يشتركون في النظرة المتفائلة بأن الأنماط السلوكية المصاحبة للتنمية يمكن تأسيسها بعناية عن طريق تغيير بعض التركيبات المنتقاة للنظام القيمي للأشخاص (System). Value PEOP' إن القيم التي يجب أن تطعم بها شعوب العالم الثالث تشمل سمات جديدة تتعلق بالتقليل من استخدام المجاملات، وزيادة النشاطات التعاونية، والمغامرة الإبداعية والطموح نحو التحصيل أو مواقف ما يسمى بالتحديث أو المدنية.

إن أصحاب هذه النظرية يؤمنون بأن التعليم يلعب دورا هاما كعامل وسيط للتغلب على مشكلات القيم والمواقف الثقافية في العالم الثالث ومحاولة تغييرها. لذا فقد ركز أتباع النظرية على مركزية التعليم لأن ذلك سيجعل النظام التعليمي يتخلل جميع أوجه الحياة ولذا فإن محو الأمية في العالم الثالث يعتبر عملية حاسمة، لأن مستوى المدخلات العمالية وفعاليتها تتأثر عكسيا بارتفاع نسبة الأمية التي تنتشر في المناطق الريفية والمناطق النائية، لأن العمال الأميين لا يستطيعون فهم العملية الصناعية المعقدة أو حتى على الأقل لا يتمكنون من متابعة الشرح والتدريب. كذلك فإن الزراعة لا يمكنها أن تستفيد من إناس لا يستطيعون قراءة

بعض الكتب المبسطة عن أساسيات الحرف وطرق التسويق والتجارة والحساب. ولذلك فإنه من الممكن أن يعزى تطبيق الزراعة التقليدية وغياب استغلال القروض وما إلى ذلك إلى زيادة نسبة الأمية (ZEYRA, ١٩٧٥م).

إن الاتجاه الفكري الذي يؤمن به أصحاب تلك النظرية يؤكد على أن بإمكان التعليم أن يكون الشفاء الناجع لأمراض الدول النامية. وعلى أية حال فإن أنصار هذا التوجه يرون أن التطبيق العملي لذلك إنما يكمن في النشر الواسع المكثف للتعليم، ومحاولة تعميم التعليم الأساسي العالمي، ولذلك نرى مؤيدي هذا الاتجاه من حكومات العالم الثالث وبعض الهيئات والجمعيات والمؤسسات العالمية كاليونسكو مثلا يركزون باستمرار على أهمية التعليم غير الرسمي، ليسير جنبا إلى جنب مع التعليم الرسمي، ولذلك فقد لقيت الدعوة إلى نشر التعليم غير الرسمي – كخيار جديد في التعليم – استحسانا وترحيبا كبيرين، لا سيما إذا أدركنا أن تلك الدعوة اعتمدت إلى حد بعيد على الاعتقاد أنه طالما أن التعليم الرسمي قادر على دفع عجلة التنمية فإن التعليم غير الرسمي وهو الذي يتعامل مع قطاع أوسع وأكبر من السكان جدير بأن يحقق أهدافا عليا في التنمية وبتكلفة أقل (BOCK, ١٩٨٢م).

لقد تعرضت نظرية العجز الثقافي لانتقادات حادة، تتركز في نظرتها القاصرة لمفهوم التغير الاجتماعي وعلى وجه التحديد فإن ضعف هذه النظرية يرجع إلى عجزها عن وضع تصور يربط تاريخ شعوب العالم الثالث ببناءاتها الاجتماعية المعاصرة، والتي تتحكم فيها، لقد دلت الأدلة على نقض الافتراض الذي قامت عليه النظرية حول قدرة التعليم على تغيير القيم التي هي عند أصحاب هذه النظرية سبب تخلف الدول النامية فيقول لابيل (Belle, ١٩٧٦م) في هذا المجال أن التعليم غير الرسمي لم تظهر له ثمار فعالة وقوية في دول أمريكا اللاتينية لا سيما الريفية والفقيرة منها. ويضيف قائلا: بأن تأثير التعليم في ظل وجود عقبات اجتماعية وتنظيمية وتقنية معاصرة سيكون غير كاف وغير فعال في تغيير الأفراد أو النظام العام. ولكي يكون التعليم غير الرسمي مؤثرا وفعالا فلا بد أن يصاحبه

تغييرات أخرى في المؤسسات والتنظيمات المحددة لعملية الطبقية المهنية. ويؤكد Belle a أنه بدون مدخلات هامة كالوظائف ومنظمات القروض والدعم الاجتماعي فإن السلوكيات الجديدة (التي يتحدث عنها أنصار نظرية العجز الثقافي) في التعليم غير الرسمي سيكون تأثيرها ضعيفا في أوساط المشاركين.

ولا شك أن ربط التنمية بالنظام القيمي للأفراد أصبح أمرا غير مقبول بين أوساط المثقفين، فبينما كان الناس وفي العالم الثالث، – بصفة خاصة – ينظرون للغرب من خلال نظارة وردية ترى جانبا من جوانب التنمية، ولا ترى الجوانب الأخرى، فإن الكثير قد بدأ اليوم يشعر بفقدان الغرب لمفاهيم أساسية كالتماسك الاجتماعي للجماعات وبدأ يدرك كذلك أن النسب العالية من الطلاق والحمل قبل الزواج وانتشار المسكرات والمخدرات وجرائم الأحداث والانتحار والأمراض العصرية كالسرطان وأمراض القلب لم تكن وليدة الصدفة، وإنما كانت إفرازات متنوعة لما يسمى بالتنمية (Zachariah, ١٩٨٥م).

وقد ظهرت عدة مشكلات تعليمية صاحبت انتشار التعليم في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية زادت من التشكيك في فعالية التعليم، منها: عدم الانتظام في الحضور للدراسة، الهدر في التعليم، التسرب، الإعادة، العودة إلى الأمية، عدم التوازن الإقليمي في أوجه التقدم العام حيث تحظى المناطق الحضرية بالنصيب الأوفر من التعليم خلاف المناطق الريفية، قلة المنتظمين والمستمرين في الدراسة من الإناث، قلة الأساتذة المؤهلين، وقلة أجورهم، رداءة التجهيزات المدرسية وانتشار البطالة حتى بين خريجي الجامعات، ولقد كانت استجابة مخططي التعليم لتلك الأزمة المتفاقمة في العالم الثالث أن يقترحوا حلا نظاميا يطور وينسق، بل ويخلق ترابطا بين التعليم (بشقيه الرسمي وغير الرسمي) والاقتصاد، ولقد رسم هذا الاتجاه الكتاب الذي صدر عام ١٩٨٦م بعنوان أزمة التعليم العالمي: تحليل أنظمة لكومبز (.Coombs).

ويشير زكريا (ZACIA١٩٨٥م) إلى أنه في أواسط الستينيات قام مجموعة من العلماء الشبان في الولايات المتحدة الأمريكية بطرح تساؤلات جادة

حول المذهب السائد [١] الذي كانوا يتلقونه من أساتذتهم. ولقد تأثر بعض أولئك بالدور الذي قامت به أمريكا في العالم الثالث والمتمثل في حرب فيتنام، ثم بعد ذلك ظهر التأثر بالمذهب الماركسي وتحليلاته المختلفة، وقد كان ذلك واضحا في نظرتهم للنمو الاقتصادي، حيث انتقدوا الدعوة إلى النمو الاقتصادي لمجرد النمو، لأن ذلك هو الذي يبرر تفاقم عدم المساواة في الاقتصاد والسياسة والثقافة بين المجتمعات، وقد كان لاختلاف المناطق الريفية عن الحضرية في التنمية ما يعزز تلك الآراء التي خلصت إلى نتيجة لا يمكن تجاهلها وهي أن مفهوم النمو الاقتصادي لا يمكنه أن يكون بديلا أو مساويا لمفهوم التنمية.

وفي أواخر السبعينيات نرى أن النظرة المسيطرة على دور التعليم في التنمية أصبحت مليئة بالشكوك والتساؤلات، لقد مال كثير من الكتاب إلى الاعتقاد بأن المقصود بالتنمية ليس فقط زيادة التعليم، وإنما الجوهر الأساسي للتنمية هو مدى ارتباطها بالتغيرات البنائية التي يكون لها التحكم في طبيعة الوضع الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع، وعلى أية حال فإنه بالرغم من هذه النظرة العمومية لقضية التعليم والتنمية فإن الاختلافات الأيديولوجية تظهر بين الكتاب والمحللين حسب نظرتهم للطبيعة الإستراتيجية التي ينبغي أن تسلكها التنمية كل حسب ما يدافع عنه من منطلق فكري أو نظري، فبينما نرى الكتاب المتطرفين يميلون للتركيز على عمليات التغيير الثوري ودور التعليم في ذلك، نرى في الجانب الآخر الكتاب الذرائعيين ((Instrumentalists يركزون على إستراتيجية الإصلاح.

ولا شك أن التحليل المتطرف لنظرية التنمية ظل منذ زمن طويل في أيدي الكتاب الماركسيين [٢] الذين يرون أنه لكي نفهم الواقع المعاصر لدول العالم الثالث فإنه يجب علينا أولاً أن ندرك تأريخها إدراكا ينطلق من تبني التحليل الاستعماري

---

١) المراد بالمذهب السائد هو مجموعة الاعتقادات المنبثقة من النظرية الوظيفية والتي سبقت الإشارة إليها.

٢) يلاحظ أن كتابات ماركس ركزت على علميات الصراع الداخلية إلا أن الماركسيين المحدثين قد عملوا على إعادة صياغة طبيعة الصراع حيث إن التناقض في يومنا هذا عندهم إنما هو تناقض بين الدول الرأسمالية المتقدمة وشعوب العالم الثالث.

والإمبريالي، فالمنظرون الماركسيون ينظرون إلى الاستعمار كرديف للرأسمالية على اعتبار أن العلاقة الإنتاجية في الاستعمار تكون ذات طابع استغلالي انتهازي جعل العالم الثالث في تخلف ولذا فإن تطوير النظام التعليمي في دول العالم الثالث يعتبر عند أصحاب النظرية الماركسية جزءا من العملية الاستعمارية فالمدارس التي ظهرت في الدول المستعمرة (بفتح الميم) تعكس نفوذ ومطامع المستعمر التعليمية (Al, Et Altaback ١٩٧٨م) ومن هذا المفهوم فإن الحل الواقعي لمشكلة التخلف في العالم الثالث ترتكز في الانهيار الذي لا بد منه للنظام الرأسمالي. إن المتفحص للنظرية الماركسية في التنمية يدرك أن قوتها تكمن في نظرتها الشمولية لمفهوم التنمية وعلى أية حال فإن نظرتها للحتمية التاريخية أو حتمية التغير الاجتماعي تعرضها لكثير من النقد، وعلى رأي مازوري MAZRUI, ١٩٧٥م، فإن لينين لم يورث للشعوب المستعمرة (بالفتح) إلا نظرية عن الإمبريالية وليس إستراتيجية للتحرر.

لقد ظهرت في الآونة الأخيرة محاولة لتفسير مشكلة التخلف قدمها أنصار نظرية التبعية الماركسية الحديثة (Marxist Neo Dependency) ويركز هؤلاء على أن مشكلة التخلف لا تقع على عاتق الدول النامية بشكل رئيس، وإنما على طبيعة العلاقة التي ترتبط من خلالها تلك الدول بالدول الصناعية المتقدمة، ويضيف أنصار هذه النظرية إلى أن التنمية في الوحدة القومية أو الإقليمية لا يمكن إدراكها إلا بربطها بواقع دخولها التاريخي إلى النظام السياسي والاقتصادي للعالم الكبير والذي ظهر مع الاستعمار الأوروبي للعالم. لقد أجبرت الدول الغربية الاستعمارية السكان المستعمرين (بفتح الميم) أثناء الاستعمار على قبول علاقة مقايضة إلزامية أو على البقاء كشركاء، وفي هذا المسار لم تجد الدولة المتخلفة أمامها إلا أن تكون ضحية لهذه العلاقة التي جعلت منها متخلفة من خلال انضمامها إلى النظام العالمي الذي يتميز بالتقسيم الطبقي وبالطبع فستبقى في نهاية سلم ذلك النظام (massi, ١٩٧٢م).

ويؤكد منظرو النظرية التبعية على أن النظام العالمي المعاصر ببنائه الاستغلالي

المتوارث لا يسمح بظهور تنمية متوازية من خلال التقدم المقارن، فالدول المتقدمة هي المستفيدة في البناء العالمي وبالتالي فهي القادرة على الاستجابة الديناميكية المتطورة لحاجاتها الداخلية، وأما الدول النامية – من الجانب الآخر – فهي لا تجد إلا صورة محدودة تعكس التقدم الذي تتبناه الدول المتقدمة لتحقيق توسعها الاستعماري، ولو نظرنا في الحقيقة إلى معنى التبعية لرأينا أن المقصود بها الواقع الذي يجعل اقتصاد بعض الدول مرتبطا ومتوقفا على تقدم وتطور وتوسع دولة أو دول أخرى، مما يجعل الدول التابعة في مواقع متخلفة تخضع لاستغلال الدول المسيطرة وينظر أصحاب هذه النظرية إلى المساعدات التي تقدمها الدول الغنية للدول الفقيرة على أنها لا تهدف إلى دفع عجلة التقدم في تلك الدول، ففي كثير من الحالات تهدف برامج المعونات إلى تعميق تبعية الدول الفقيرة للدول الغنية للحصول على الغذاء والخدمات. وكذلك ظهرت تساؤلات حول الهدف من تلك المساعدات ففي كتاب ظهر بعنوان (Imberialism) as Aid أو المعونة كعملية إمبريالية لمؤلفه هيتر (ter ١٩٧١م) وصف المساعدات المقدمة إلى الدول النامية على أنها جزء من عملية عالمية طويلة تهدف إلى تعميق جذور الإمبريالية والسيطرة عن طريق تحقيق التباين في الدخل القومي للدول النامية (Zachariah, ١٩٨٥م).

وينكر أصحاب النظرية التبعية بشدة الفكرة التي تنادي بأن التخلف ما هو إلا نتاج مشترك للعجز في القيم والمهارات، ولذلك فهم يؤكدون على أن نظرية العجز الثقافي تتخذ موقفا غير مناسب عندما ربطت غياب السلوك العقلاني السليم عند سكان الدول النامية بالفشل في تنظيم مؤسسات تدفع عجلة التنمية، في الوقت التي تنظر فيه النظرية أفراد المجتمع المتقدم، على أنهم قادرون على التزام سلوك عقلاني، وعلى جمع وتنظيم المعلومات التي تساعد على تحقيق أهدافهم النفعية وتبعا لذلك فإن أنصار هذه النظرية يؤكدون على أن الاختلاف في مستوى الإنتاجية بين سكان الدول النامية وأمثالهم من الدول المتقدمة ليس مرده إلى اختلاف مستوى العقلانية، وإنما في أساسيات البناء في النظام الحافز، والذي

بالتالي يتولد عنه أنماط مختلفة من السلوك (Valenzuela, ١٩٧٨م) ويضيف هؤلاء المنظرون إلى أن السلوك الإنساني ثابت ومستقر فالأفراد يختلفون في السلوك في مواقف مختلفة، ليس لأنهم أساسًا مختلفو السلوك ولكن لأن المواقف التي مرت بهم مختلفة. ولا يخفى علينا أن ما يقصده أولئك بالمواقف المختلفة إنما هو في الواقع أساسيات إتاحة الفرص التي تتحكم في السلوك الإنساني وبالتالي تخلق أنماطا متباينة من المواقف الاقتصادية.

وينتقد كارنوي (CARNOY, ١٩٧٤م) أنصار النظرية الوظيفية الذين يرون أن التعليم عملية تحررية ينتقل الفرد من خلالها من إنسان تقليدي إلى إنسان متمدن ومتحضر. ويتفق كارنوي مع أنصار النظرية التبعية الذين لا يعدون التعليم تحررا طالما أن الشخص ينتقل من دور إلى دور آخر في نظام تبعي، حتى وإن كان الدور الجديد أحسن وضعا من الناحية الاقتصادية، ولكنه يظل مسيطرا على الفرد عن طريق جعله يعيش خاضعا تحت ظل ظروف ثقافية وتقنية للدول المتقدمة التي تسيطر على موازين القوى والموارد العالمية، إن ذلك الوضع هو الذي لا يسمح للقوى العاملة أن تدخل القطاعات الديناميكية التي تسيطر عليها سلسلة من التقنيات الرأسمالية المعقدة. إن النظام الاقتصادي لأي دولة نامية – كما يقول كارنوي – لا يمكنه أن يستوعب أبناء المجتمع المتعلمين أو المؤهلين طالما أن الدولة تعيش في حالة تبعية للدول المتقدمة ولذلك فإن الجهود المبذولة في استثمار رأس المال البشري في المجتمعات الفقيرة لم يكن لها دور فعال ومحسوس بسبب أنها افتقرت إلى محاولة أساسية وهامة يجب أن تسبق تلك الجهود، وهي تغيير البناء الاقتصادي لتلك المجتمعات.

وكما يختلف أنصار النظرية التبعية الماركسية الحديثة عن أنصار النظرية التحررية في إدراك الطبيعة الإنسانية فإنهم أيضًا يختلفون في نظرتهم لمهمة التعليم، فأصحاب النظرية التحررية التقدمية (The eral Developmentalists) يؤكدون على الفكرة الوظيفية أو البنائية من أن التعليم يسهم في تحرير الأفراد عن طريق تأمين ما يحتاجونه من تأهيل واستعداد للتغيير اللازم

للمشاركة في إنتاجية المجتمع. أما أنصار النظرية التبعية فإنهم في الجانب الأخر يرون أن التحول الذي يحصل في المدرسة لا يمكن أن نسميه تحررا طالما أن الفرد ببساطة ينتقل من مركز إلى مركز آخر في النظام التبعي، وحتى مع افتراض رفع المركز الجديد لمستوى الفرد اقتصاديا، فإن ذلك لا يغير من الحقيقة، وهي أنه لا يزال تحت مظلة التبعية للدول المتقدمة والمسيطرة (in, and Carnoy ١٩٧٦م).

وخلافا للماركسية التقليدية نرى أنصار النظرية التبعية (الماركسية الحديثة) يحاولون أدراك دور التعليم في عملية التغير، ولكن على أية حال فإن التعليم الذي يصوره أولئك يختلف نوعا ما عن النوع التقليدي فمثلا نرى جوليت (Goulet, ١٩٧١م) يبين هذا الاختلاف بتأكيده على أن الهدف العام من البرامج التعليمية التي تستجيب لمواقف التبعية هو في الواقع عملية تحريرية كإجراء وكهدف، إلا أن التحرر كما يصوره ((Goulet ينادي بتمكين الفرد من التغلب على السيطرة، وفي هذه الحالة ليس من الضروري قياس النتائج أو المخرجات بمعرفة المدخلات أو المقاييس المادية. والهدف الذي يرمي إليه أنصار النظرية التبعية من التحرر هو التخلص من الاضطهاد الداخلي والخارجي ولكي يتحقق ذلك فإن الطريقة التي يجب إتباعها تكمن في رفع مستوى وعي الشعوب. ويرى فريري Friere (١٩٧٠م) أن زيادة الوعي عن طريق الحوار ستؤدي حتما إلى المشاركة السياسية والتنظيم المحلي الذي يجب توفره في سبيل قيام التغير الفوري الذي يحقق تنمية مستقلة.

وبعيدا عن الواقع الذي يؤكد أن الماركسية الجديدة لم يكن لها تأثير محسوس في سياسة وبرامج الدول النامية التعليمية فإن قدرتها الكامنة في حل مشكلات التنمية تبدو قابلة للتفنيد والمناقشة أو بصيغة أخرى – مشكوك فيها – فإنه من الأدلة المتوفرة لدينا حتى الآن نرى أن دعوى رفع الوعي لم ينتج عنها أي تغيير جذري كما ادعته النظرية، بل أن أحد المهتمين بدراسة واقع هذه النظرية وجهود أنصارها في الدول اللاتينية وهو البروفسور لابيل Abelle (١٩٧٦م) يؤكد أن الأمر لم

يتوقف عند الفشل في إحداث تغير جذري بل تعداه إلى خلق جو من اليأس والإحباط لا سيما عند الريفيين الفقراء في أمريكا اللاتينية.

ولقد شهدت أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات تحديا جديدا للنظرية التبعية يشكك في بعض فرضياتها حول فعالية التعليم حتى في الدول الاشتراكية، وينطلق هذا من عدم النجاح الفعلي لكثير من تجارب الدول الاشتراكية في نشر التعليم، فمثلا كان التصور القائم أثناء قيام الثورة الثقافية في الصين أن التعليم سيسهم إسهاما فعالا في رفع المستوى المعيشي للأفراد وسيؤدي كذلك إلى تقليل الفوارق وزيادة إنتاجية الفرد ورفع الوعي الشعبي... إلخ، إلا أن الملاحظ هو أن الصين لم تنجح فعلا في تحقيق تلك الأهداف بعد انتهاء مرحلة الثورة الثقافية مما أدى إلى ظهور بعض الاتجاهات الصينية للتقرب من النظم الغربية وكذلك الأمر بالنسبة لكوبا ودول أوروبا الاشتراكية (Zachariah, ١٩٨٥م).

كما أنه يؤخذ على النظرية التبعية عجزها عن تفسير أسباب نجاح بعض الدول التابعة في أن تصبح دولا غنية مع فشل دول أخرى وبقائها فقيرة بالرغم من تبعيتها للدول المتقدمة فكندا مثلا وهي دولة تابعة للولايات المتحدة وتعتبر من الدول الغنية هي أحسن حالاً من كثير من دول أمريكا اللاتينية والتي مع تبعيتها للدول المتقدمة لا تزال تعاني من الفقر. وكذلك فإن النظرية التبعية لم توضح دور الدول الشيوعية (والتي هي جزء هام من المجتمع الدولي) في تخليص الدول الفقيرة من حالة التبعية والتخلف (زاهر، ١٩٨٥م).

وبعد هذه المناقشة المستفيضة لعلاقة التعليم بالتنمية فإننا نخلص إلى التعرف على نموذجين مميزين لتحليل تلك العلاقة أما الأول فهو ذلك النموذج المتوازن (Equlilbrium (Paradigm والذي يجمع عدة نظريات كالتحديث ((Modernizarion ورأس المال البشري (Capital) an ونظرية العجز الثقافي (Culltural ...(Deficit إلخ، ويلاحظ أن تلك النظريات يجمع بينها خيط واحد وهو أنها تشترك في فكرة التحررية ((eration وذلك يقتضي النظر إلى أن سبب تخلف العالم الثالث هو فقدانه للمؤسسات التنظيمية وأنماط

السلوك التي تعتبر أساسًا لتحقيق التنمية. لذا فإن إستراتيجية تلك النظريات تؤكد على البرامج التي تمكن الأفراد في العالم النامي من تشرب واحتواء القيم والمعتقدات المتمدنة، حتى يصبحوا أكثر إنتاجية وأحسن سلوكا يفيدون أنفسهم وأوطانهم، ويتفق أصحاب تلك النظريات على الافتراض القوي بأن التعليم عامل أساس يمكن توظيفه لتغيير الأوضاع التنموية وللوصول إلى نظام اجتماعي متوازن.

ولقد انتقد ذلك النموذج التحرري وما يضمه من نظريات بأنه قد فشل في إعطاء سبب كاف ومقنع للتخلف حيث تجاهل الأضرار والكوارث التي خلفها الاستعمار في العالم الثالث. أضف إلى ذلك أن الافتراض الذي قام عليه في نظرته للتعليم هو افتراض يحتاج إلى نظر حيث إن هذا النموذج التحرري لم ينجح في إبراز التعليم كعامل تابع يتوقف عمله على عظمة البناء الاقتصادي والاجتماعي الذي يعمل به.

أما النموذج الثاني الذي هو النموذج الصراعي (Raradigm) Conelect فيقوم على مقدمة مفادها أن التخلف ليس نتيجة لتدني مستوى الإنتاجية المنسوب إلى تدني كفاءة رأس المال البشري ولكنه نتيجة لأمر هام وهو التوزيع غير العادل للمال والنفوذ والمصالح بين الجماعات المتنافسة في المجتمع. ويعتقد منظرو هذا النموذج أن التوازن ما هو إلا نتاج داخلي وخارجي للإكراه والقسر. فالقسر الخارجي يتمثل في دمج العالم الثالث في نظام رأسمالي عالمي يصوغ دول ذلك العالم في قالب يماثل مواصفات دول العالم الصناعي المتقدم. أما القسر الداخلي فيتمثل في وجود ازدواجية بنائية في كثير من دول العالم الثالث يظهر فيها سيطرة استغلال القطاعين المتمدن والحضري على القطاعين التقليدي والريفي. ويشير أصحاب هذا النموذج الصراعي إلى أنه لا يمكن تحقيق تنمية فعالة في العالم الثالث إلا بإعادة بناء جوهرية للعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بين قطاعات المجتمع وأن دور التعليم سيكون ضعيفا في مقاومة القسر البنائي على التنمية ولذلك فإن قدرة لتعليم على أداء مهمته في دفع عجلة التنمية والعدالة إنما هي منوطة بطبيعة البناء الاجتماعي والاقتصادي الذي يعمل فيه. أن أولئك

العلماء الذين استخدموا النموذج الصراعي كانوا سباقين للتعريف بالمعوقات البنائية للتنمية، ولذلك فإن أية دراسة تعالج قضايا التخلف لا بد لها من أن تأخذ بالاعتبار المنظور الصراعي للقوى في المجتمع أو بين الدول، ولكن منظري هذا النموذج يخطئون عندما يربطون كل مشكلات ومعاناة دول العالم الثالث بفكرة (التبعية) لا سيما إذا أدركنا أن دول العالم الثالث يختلف بعضها عن بعض في طبيعة ومقدار تعرضها للقسر الخارجي.

وعلى أية حال فإن كلا النموذجين التحرري والصراعي يتفقان في نظرتهما للتنمية على أنها عملية مرحلية، وأن المجتمعات يمكن ترتيبها ومقارنتها بحسب توسعها واستمرارها في التنمية.

ويرى الباحث أن التصور الجزئي لمفهوم التنمية لا يمنح دول العالم الثالث الأمل والتفاؤل بتحقيق التقدم إذ الحقيقة أن كثيرًا من الدول النامية استمرت في تطورها وأن بعضا منها أصبح أكثر تبعية، ولذلك فإن الهوة أو الفجوة بين دول العالم الثالث والعالم الصناعي تتسع باستمرار، وليس من المحتمل أن يتغير هذا الوضع إذا أخذنا بعين الاعتبار البناء السياسي والاقتصادي العالمي الموجود حاليا. ولذلك فإنه في ظل تلك الظروف لا بد لكل دولة أن تسعى جاهدة في سبيل بناء تصور لمستقبلها الذاتي والمبني على حاجتها وما تستطيع إنجازه. وأما التخطيط للأهداف فلا بد أيضًا أن يكون متفقا ومتلائما مع حاجات المجموع العام للسكان خاضعا للتوجيه الداخلي بدلا من ميزان التغير الاقتصادي الكبير للنظام العالمي، عند ذلك سيكون مقياس تطور الدولة محددا بمدى ما حققته من خلال أهدافها التنموية الذاتية.

إن الأهداف الوطنية لا بد لها من أن تغذي طموحات أفراد المجتمع وأن تزرع الثقة في أنفسهم حتى يفخروا بما يقدمونه للوطن، ولذلك فإن التعليم – كجزء من التنمية – لا بد له أن يرتبط بحاجات السكان من خلال البرامج التي يقدمها، وفي هذه الحالة يصبح التعليم عملية يتحرر من خلالها الأفراد من ظل التبعية الاستعمارية

ومن الشعور بالدونية ومن ذلك النمط الذي يصور الفرد كسلعة استهلاكية يتحدد سعرها بالشهادات والدرجات العلمية.

وخلاصة القول هي أن النظريات التي عالجت علاقة التعليم بالتنمية تمر بأزمة، وأنه من الصعوبة بمكان قبول أي من النظريات المعروضة بمفردها لتفسير تخلف بلدان العالم الثالث، ولذا فإن هناك حاجة ماسة لتطوير نموذج تحليلي بديل يقدم لنا تفسيرا للعلاقة المعقدة بين التعليم والتنمية في العالم الثالث، مع مراعاة الاعتبارات الهامة التالية:

١) أن لا يقتصر مفهوم التنمية على التنمية الاقتصادية أو الاجتماعية بل يؤخذ بالمفهوم الشمولي للتنمية الذي يهدف إلى تنمية الإنسان تنمية روحية اجتماعية اقتصادية – سياسية – عسكرية – إدارية – أخلاقية – علمية... إلخ.

٢) إن اتخاذ الدول الغربية المتقدمة نموذجا تقتدي به الدول النامية وتسير الوصول إليه منطلق خطير، فبالرغم مما وصلت له تلك الدول المتقدمة من تفوق اقتصادي وتقني إلا أنها لا تزال تعاني من مشكلات اجتماعية وأخلاقية وجنسية تحط من قيمة الإنسان.

٣) يجب أن لا ننظر للدول النامية بنظرة تعميمية، فما يمكن أن تسلكه دولة ما في التنمية قد لا يصلح للدولة الأخرى ولذا لا بد من النظر بخصوصية البناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والتعليمي لكل دولة نامية على حدة وأن يكون النموذج المقترح للتنمية متلائما مع طبيعة تلك الخصوصية.

٤) يلاحظ أن كثير من المنظرين الغربيين عندما يدرسون علاقة التعليم بالتنمية في العالم الثالث ينظرون إليها بمقاييس غربية قد لا تتلاءم مع طبيعة أوضاع المجتمعات النامية من الناحية الدينية أو الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية يتصل بهذا محاولة من يقوم بدراسة العالم الثالث لبس نظرات أيديولوجية وفكرية لا يرى من خلالها إلى ما يريد مسبقا أن يراه بمعنى أن يفسر العلاقات الموجودة في العالم الثالث بطريقة تحكمية تساير منطلقه النظري سواء كان إلى اليمين أم إلى اليسار.

المراجع العربية

- الجلال، عبد العزيز. تربية اليسر وتخلف التنمية: مدخل إِلى دراسة النظام التربوي في أقطار الجزيرة العربية المنتجة للنفط (عالم المعرفة – الكويت) ١٩٨٥م.

- الحبيب، مصدق جميل. التعليم والتنمية الاقتصادية (دار الرشيد العراقية) ١٩٨١م.

- زاهر، ضياء (التعليم ونظريات التنمية: دراسة تحليلية نقدية) مجلة دراسات تربوية الجزء الأول – نوفمبر ١٩٨٥م ص ٢٠٤ – ٢٤٨.

- السمالوطي، نبيل. علم اجتماع التنمية: دراسة في اجتماعات العالم الثالث (دار النهضة العربية – بيروت) ١٩٨١م.

- نوفل، محمد نبيل. التعليم والتنمية الاقتصادية (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة) ١٩٧٩م.

- هانسون، جون وبرمبك، كول. التربية والتقدم الاجتماعي والاقتصادي للدول النامية. ترجمة محمد لبيب النجيحي (دار النهضة المصرية – ١٩٧٦م) نشر الكتاب بلغته الأصلية عام ١٩٦٦م.

-Adelman, A." Evaluation Perspectives in Consciousness - raising Education," Comparative Education Review. February ١٩٨١.

-Adelman, I." Growth, Income Distribution and Equity - oriented Development Strategy." in Political Economy of Development and Underdevelopment, Edited By Charles Wilber,) Random se: New York) ١٩٧٩.

-Adelman, I. and Morris, C. Economic Growth and Social Equity in Developing Countries.)Stanford University Press: Stanford) ١٩٧٣.

-Altaback, P., Arnove, R. and Kelly, G. Comparative Education) Oxford Press: Oxford) ١٩٨٢.

-anderson, C. A." A Skeptical Note on Education and Mobility" in Education, Economy and Society Edited By sey, Floud, and anderson) Free Press: New York) ١٩٦١.

-Arrow, K. J." her Education as Filler, " Efficiency in Universities, edited By Klumsden) Elsevier, ١٩٧٤).

-Blaug, M." Common Assumptions About Education and Employment, " The Educational Dilemma edited By Simmons, J.) Pergamon Press: New York) ١٩٨٠.

-Bock, J. C." Education and Development: A Conflict of Meaning, ' in Comparative Education Edited By Altaback et al.) Oxford Press: Oxford) ١٩٨٢.

-Carnoy, M." Can educational policy equalize income in in America " A Working Paper of Education and Employment Research Project. Inoy١٩٧٤) A.).

-Carnoy, M." Review of the World Education Crisis: A System Analysis, By Philip Coombs," vard Educational Review ١٩٧٤) ٤٤ B) pp. ١٨٥ - ٨٦.

-Carnoy, M. and in, the its of Educational Reform) gmans: New York) ١٩٧٦.

-Coombs, Philip. The World Education Crisis: A System Analysis) Oxford University Press: New York) ١٩٦٨.

-Denison, Edward F." Education, Economic Growth and gaps in information, " Journal of Political Economy, Vol.) October, ١٩٦٢).

-Dore, R. the Role of the Universities in National Development (London:

Association of Commonwealth Universities Occasional Paper, July .(١٩٧٨

-Drucker, P." The Educational ReVolution" in Education, Economy and Society. sey, Floud and anderson, Eds.) Free Press: New York). .١٩٦١

-Freire, P. Pedagogy of the Oppressed.) The Seabury Press: New York). .١٩٧٠

-Goulet, Denis." Development... or eration, " International Development Review, Vol.١٣ No٣)September, .(١٩٧١

-bison, F. the Strategy of human resources development in modelizing economics; Policy Conference on Economic Growth and Investment in Education) Organization for Economic Co - Operation and Development, Paris .(١٩٦٠

-bison, F. and Myers, C. Education, Manpower and Economic Growth: Strategies of an Resources Development) Mc Graw - l, New York) .١٩٦٤

-riot, Peter." Development Alternatives: Problems, Strategies, Values, " in the Political Economy of Development and Underdevelopment Edited By C. Wilber) Random Rouse: New York) .١٩٧٩

-massi, Elbaki. dership and National Development in North Africa: A Comparative Study. University of California Press, .١٩٧٢

-ter, T. Aid as Imperialism) Penguin don) .١٩٧١ ،

-tington, S." The Change: Modernization, Development and Politics, " in Cyril E. Black) ed.) Comparative Modernization.) The Free Press: New York). .١٩٧٦

-Inkeles, Alex and singer, Donald. Education and individual Modernity in Developing Countries)E. J. Brill: den) .١٩٧٤

-Belle, Thomas." Goals and Strategies of Nonformal Education in in America" in Comparative Education Review) October, (١٩٧٦ pp. .٤٥ - ٣٢٨

-Mazrui, Ali." Ethnic Stratification and the Military Agrarian Complex" in Ethnicity: theory and Experiences. Edited By Nathan Glazer and Daniel Moynihan.) vard University Press: Cambridge) .١٩٧٥

-Mc Clelland, David. The Achieving Society.) N.J. VON Nostrand: Princeton) .١٩٦١

-Rostow, W. The Stages of Economic Growth: A non - Communist Manifesto.) Cambridge University Press: don) .١٩٦٠

-Schultz, Theodore," Investment in an Capital, " American Economic Review,) ٥١ March, (١٩٦١ pp. .١٧ - ١

-Vaizey, J. and Debeauvais, M." Economic Aspects of Educational Development"

in Education, Economy and Society, edited By sey et al .(١٩٦١)

-Valenzuela, J. and Valenzuela, D." Modernization and Dependency, " Comparative Politics) July, .(١٩٧٥

-Weiler, s," Education and Development: from the Age of innocence to the Age of Skepticism" in Comparative Education Vol.١٤ No.٣) October, .(١٩٧٨

-Zachariah, Mathew." ps of Clay and Growing Plants: Dominant Metaphors of the Role of Education in the Third World, "١٩٨٠ - ١٩٥٠ in Comparative Education Review, Vol. ٢٩No.١) February, (١٩٨٥ pp. .٢١ - ١

-Zeylstra, Willem Gustaaf. Aid or Development: The Relevance of Development Aid to Problems of Developing Countries) A. W. Sijthoff: den) .١٩٧٥

النظرية الاجتماعية الحديثة والمسألة الحضرية

للدكتور

بكر أحمد باقادر

الأستاذ المشارك في قسم الاجتماع

بكلية الآداب والعلوم الإِنسانية

جامعة الملك عبد العزيز

تتميز معظم مجالات علم الاجتماع بأنها ذات طبيعة نظرية ومنهجية تميل إلى التعددية وعلم الاجتماع الحضري ليس بدعا في ذلك فهنالك علماء اجتماع حضري ينتمون للمدارس النظرية والمنهجية الاجتماعية المختلفة، على أن ما تميز به علماء الاجتماع الحضري هو أنهم يقتصرون في معالجتهم، في ضوء انتمائهم إلى المنظرين الرواد على بعض مفاهيمهم النظرية أو المنهجية، لكنهم يتجاهلون وبصورة ملحوظة ما قاله هؤلاء الرواد فيما يتعلق بالمدينة. وربما أعطى هذا التجاهل الانطباع أن الرواد المنظرين (من أمثال ماركس وفيبر ودور كايم) لم يكن لهم إسهام يتعلق بالحياة والمسألة الحضرية [1] على أن هذا لم يكن كذلك فلقد قدم هؤلاء المنظرون آراء هامة حول المسألة الحضرية، على أنهم طوروا هذه الآراء في سياق المجتمعات الرأسمالية المتقدمة وعلى أساس ما يترتب على نموها السريع على الرأسمالية، إذ أن هذا النمو السريع كان له أثر واضح على التغيرات الاجتماعية المصاحبة، ومن أبرز هذه التغيرات انتقال غالبية السكان إلى المدن مع بداية القرن التاسع عشر، وارتباط ذلك بانتشار الأحياء الفقيرة والأمراض والخروج على القانون والنظام وزيادة معدلات وفاة الأطفال وغير ذلك من مشاكل. ولقد أثارت هذه التبدلات الاجتماعية الهامة اهتمام الرواد، على أنه من الواضح، من خلال أعمالهم وكتاباتهم أنهم لم يروا أن من المفيد أو الضروري أن يطوروا نظرية حضرية لشرح هذه التبدلات والتغيرات الاجتماعية، أي أنهم كانوا يرون المسألة الحضرية، في المجتمعات الرأسمالية، ينبغي أن تدرج في ظل تحليل أوسع

١) يلاحظ أن فروع علم الاجتماع الأخرى مثلا علم الاجتماع الصناعي أو علم اجتماع التنظيم تقوم مباشرة على إسهامات العلماء الرواد. لتفصيل مناقشة هذه المسألة. انظر:

- Social Theory and the Urban ,Peter Saunders.

tion donQues :tchinson, ١٩٨٤. pp. ١١ - ١٢.

لعوامل تعمل في المجتمع ككل. ففي حين تقدم المدن مثالا حيا على علميات أساسية مؤثرة في المجتمع مثل تدهور التماسك الأخلاقي (دور كايم) ونمو العقلانية (فيبر) ونمو عوامل الهدم الناتجة عن تطور أسلوب الإنتاج الرأسمالي (ماركس) إلا أنها لا يمكن أن تفسر فقط على أساس الحياة في المدن. لذلك فإن هؤلاء الرواد كانوا يرون أن المطلوب ليس قيام نظرية عن المدن إنما قيام نظرية تشرح أو تفسر التغيرات الاجتماعية الأساسية الطارئة على العلاقات الأساسية التي صاحبت تطور الرأسمالية، وذلك ما عملوا على تطويره ودراسته (١) .

وهم **عند دراستهم للمدنية يدرسونها على أساس سياقين**: أولهما أنها شيء تاريخي مهم للتحليل ولكن في سياق التحول من الإقطاع إلى الرأسمالية في أوربا الغربية، ونلحظ ذلك بوضوح مثلاً في معالجة فيبر في كيف أن المدن في القرون الوسطى لعبت دورا هاما في تحطيم العلاقات السياسية والاقتصادية التي كانت سائدة إبان فترة الإقطاع وأسست روحا جديدة من العقلانية ثبت بعد ذلك أنها هامة في تطور الرأسمالية الاستثمارية وتطور حقوق المواطنة الديمقراطية (٢) وكذلك نرى أن دور كايم أظهر كيف أن مدن القرون الوسطى ساعدت في تحطيم العلاقات بالقيم التقليدية وعززت وقتها من نمو تقسيم العمل في المجتمع (٣) بينما رأى كل من ماركس وأنجلز أن الفرق بين المدينة والريف في القرون الوسطى أنه كان على نقيض الفرق بين أسلوب الإنتاج الرأسمالي الحديث وأسلوب الإنتاج الإقطاعي (٤) على أن من الواضح أن هؤلاء الرواد المنظرين يتفقون، على الرغم من التباين في التفاصيل، على أن المدينة كانت مهمة فقط في مرحلة تاريخية معينة، وإنه لا يمكن أن تحلل لا المدينة القديمة ولا المدينة الرأسمالية الحديثة في ضوء ذلك. فالمدينة الرأسمالية المعاصرة لم تعد أساسية

١) Ibid pp. ١٢ – ١٤

٢) انظر:

Max Weber. The City. N .Y: The City, N .Y: The Free press, ١٩٨٥. pp. ٧١ – ٧٩

٣) انظر:

E. Durkheim. N The Devesion of or in Society. Y. The free press, ١٩٣٣. pp. ٢٥٦ – ٢٦٨.

٤) انظر ما قاله:

Karl Merx, Capital, don: penquin, ١٩٧٦, p. ٩١٥.

من أجل الارتباط الإنساني (كما كان يرى فيبر) ولا مركز لتقسيم العمل (كما كان يرى دور كايم) أو أنها تعبير من أسلوب إنتاج (كما كان يرى ماركس) لذلك فإنه لم يعد من المناسب ولا المفيد دراستها لذاتها [١] .

أما السياق الثاني في دراستهم للمدينة فإنه يقوم على النظر إليها باعتبارها ذات تأثير ثانوي على تطور علميات اجتماعية أساسية نشأت داخل المجتمعات الرأسمالية، أي أن المدينة يمكن أن تحلل أو تدرس ليس على اعتبارها سببا ولكن على اعتبارها شرطا هاما لبعض التطورات. ومن أوضح الأمثلة على هذا التصور ما قال به ماركس وأنجلز من أن المدينة وإن لم تخلق بنفسها الطبقة الكادحة (البلورتاريا) إلا أنها شرط هام لتحقيق وجود هذه الطبقة الكادحة على اعتبارها طبقة سياسية واقتصادية منظمة مقابلة للبرجوازية. ويعود ذلك إلى أن المدينة تكرس وجود الطبقة العاملة وتجعلها ظاهرة واضحة وتبرز في الوقت نفسه الفروق الصارخة بين هذه الطبقة والرأسمالية. أما دور كايم فإنه يهتم بالمدينة من زاوية تقسيم العمل ومدى تأثير تقسيم العمل المتقدم على التماسك الأخلاقي في المجتمع، وواضح في المثالين أن قيام نظرية تطورية ليس مرتبطا بنمو المدن أو بقيام تصورات نظرية حولها.

إن استعراضنا المختصر ربما يوضح **لماذا لم يلتزم علماء الاجتماع الحضري بمقولات الرواد عن المدينة** مع استعانتهم بالعديد من مفاهيمهم النظرية والمنهجية، بل والإصرار على الانتماء إلى مدارسهم النظرية. فالبنسبة لماركس وفيبر ودور كايم لا تشكل المدينة في الرأسمالية المعاصرة في ذاتها موضوعًا نظريًا للدراسة هاما في ذاته. لذلك يرجح بعض الدارسين، ومن أهمهم لوينارد رايسمان، أن البداية الحقيقية لتطوير نظرية حضرية، من طرف علماء الاجتماع، إنما هي النظرية الإيكولوجية التي قال بها روبرت بارك ((Park في فترة ما بين الحربين، وطورها تلاميذه في جامعة شيكاغو، وأنها تشكل " أقرب ما يمكن أن يكون في هيئة نظرية منتظمة للمدينة " [٢] .

---

١) ويمكن الاطلاع على تفاصيل آراء فيبر ودور كايم وماركس عن المدنية في كتاب Peter Saunders السالف الذكر في الصفحات ١٤ – ٤٧.

٢) انظر:

Reissman, The Urban process, don: Collier Macmillan, ١٩٦٤, p. ٩٣.

لقد كانت النظرية الإيكولوجية البشرية تشكل أول نظرية حضرية شاملة، بل يمكنها الادعاء بأنها أول نظرية اجتماعية شاملة في الولايات المتحدة الأمريكية، إذ تزامن ظهورها مع بداية قبول علم الاجتماع في الجامعات الأمريكية كحقل علمي له تقديره، لذلك فلقد عانت النظرية الإيكولوجية البشرية ومنذ البدء توترا يتعلق بمدى وجود تطبيقها، فهي من ناحية قدمت على اعتبارها نظرية للمدينة وبذلك تعتبر محاولة لتطوير نماذج شارحة ومفسرة لنمو المدينة والثقافة الحضرية، لكن في الوقت نفسه يمكن أن ينظر إليها على اعتبارها فرع علمي ضمن علم الاجتماع له موضعه الخاص للدراسة، بل قال بعض علماء البيئة بأن علم البيئة البشرية يشكل علما لا يمكن للعلوم الأخرى، بما فيها علم الاجتماع أن تحتويه [1] ولقد أدى هذا النوع من النظر إلى اعتبار الإيكولوجيا البشرية وحدة العلوم الاجتماعية الأساسية التي يمكن في سياقها دراسة الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية. مما جعل بعض تلاميذ بارك يرى أن " الإيكولوجيا البشرية، كما رآها بارك ليست مجرد فرع في علم الاجتماع وإنما منظور أو منهج ومجموعة من المعلومات تعتبر أساسية للدراسة العلمية للحياة الاجتماعية، لذلك فإنه حقل أساسي لكافة العلوم الاجتماعية " [2] ".

لقد استمر هذا التوتر بين الإيكولوجيا البشرية كمنهج ضمن علم الاجتماع الحضري والإيكولوجية البشرية على اعتبارها فرعا علميا مستقلا في سياق العلوم الاجتماعية في أعمال مدرسة شيكاغو هو أساسًا توتر بين تعريف المنظور على أساس المجتمع المحلي، موضوع عياني محدد للدراسة، وتعريفه على أساس أنه يشكل مشكلة نظرية محددة تدري مدى تكيف الناس ببيئاتهم. ويظهر أن بارك حينما يضطر لمواجهة مثل هذه المسائل المنهجية فإنه يتبنى المنظور الأخير، على أنه في جل كتاباته يؤكد على الاهتمام الإيكولوجي بالمجتمع المحلي على اعتباره وحدة واقعية مرئية. إن هذا الخلط

---

١) عرض بارك وزملاؤه أفكارهم الأساسية في:

.the Free press :.Y .N ,Park The City .R

.١٩٥٢ .The Free press :Y .N ,am Commimotoes ,park .R

٢) . Wirth man Ecoloqy" American Jonurnal of Socioloygy Vol. ٥٠، ١٩٤٥. pp. ٤٨٤.

والذي يكمن في لب المشاكل ذات الصلة بالإيكولوجيا البشرية ينعكس في غموض تحديد بارك لمفهوم " مجتمع كلي " حيث نجد أنه يستخدم هذا المصطلح لمجتمع محلي فيزيقي محدد وللعملية الإيكولوجية. وهي بالنسبة للأولى تشير إلى موضوع تجريبي للتحليل، أما بالنسبة للثاني فإنه يشكل وحدة نظرية مجردة [1] .

ومن السهل تتبع آراء المفكرين الذين أثروا على تفكير بارك، على أن أهمهم كان كلا من دور كايم وتشارلز داروين. أما دور كايم فلقد كان تأثيره فيما يتعلق بالطبيعة الإنسانية وبعلاقة الفرد بالمجتمع، وبارك يرى أن طبيعة المجتمع الإنساني تشمل جانبين، فهي من ناحية تعبير للطبيعة البشرية ويظهر في التنافس من أجل البقاء في العلاقة بالآخرين، وهي علاقة نفعية كليا، وهذا ما يسميه بارك بالمجتمع المحلي ((Community أما المستوى الآخر فإن حرية الفرد هي الأهم في مستوى وعلى مستوى آخر ينبغي للفرد أن يذعن " العقل الجمعي " هو ما يسميه بالمجتمع (.(Society كذلك نرى أن بارك يفرق فيما يتعلق بالمجتمع الملحي على اعتبار مستوى بيولوجي للحياة الاجتماعية وبين المجتمع على اعتباره مستوى ثقافي. وفي نظر بارك إنما تهتم الإيكولوجيا بدراسة المجتمعات المحلية وليس بدراسة المجتمعات وإن لم يكن من السهل التفريق بينهما [2] .

وبناء على تأثير داروين فإن بارك يرى أنه يوجد دائما بكل مجتمع محلي حي جنس أو أكثر مسيطر على الأجناس الأخرى وعلى البيئة الطبيعية التي يوجد فيها وفي المجتمع المحلي البشري، تكون الصناعة والتجارة مسيطرة مما يجعلها تلفظ منافسيها، بعيدا عن مركز المدينة مما يجعل قيمة الأراضي عالية جدًّا، وهذا بالتالي يقرر أنماط قيم الأراضي في كل منطقة من المدينة مما يؤدي إلى خلق أنماط استخدام الأراضي المتفاوت وظيفيا بحسب الجماعات الاجتماعية، وهذا يؤدي إلى اختلافات في قيم الأراضي ومن

---

١) انظر:

٤٩ .p .cit .Op .an commumities ,park .R

٢) Ibid. p. ١٨١

ثم خلق ميكانزمات توزع الجماعات الاجتماعية المختلفة مكانيًّا بصورة منتظمة وفعالة لكنها في الوقت نفسه غير مخطط لها [1] .

ويعني هذا أن الوضع الطبيعي للمجتمع المحلي الإيكولوجي هو التوازن، ويعتبر التغير حالة طارئة تنتج بسبب توسع داخلي أو خلل سببه تأثير خارجي مشكلا بذلك عملية دائرية وتطورية تشمل أولاً زعزعة التوازن القائم ثم يلي ذلك انفجار تنافسي، وأخيرًا تطوير مرحلة تكيف جديدة تقوم على توازن جديد. ويقوم هذا المفهوم على افتراضين، أولهما: هو الوصول إلى مرحلة ذروة " مثلاً أن يصل حجم السكان الذروة بحيث يبقى المجتمع المحلي متكيفًا " من الشروط البيئية وسيبقى المجتمع المحلي في حالة توازن ما لم يظهر عنصر جديد يخلخل الوضع القائم، والافتراض الثاني هو أن عملية تغير المجتمع المحلي تشمل عملية تطور من البسيط إلى المركب عن طريق عملية تبني مفاضلة في الوظائف. ولقد عبر ماكيتري، أحد زملاء بارك عن نظرية عملية تغير المجتمع المحلي أحسن تعبير. إذ يرى أن المجتمع البشري محدود بما يمكنه أن ينتجه وبفعالية أسلوبه في التوزيع. لذلك فإن مجتمع الخدمات الأساسية المحلي (الذي يعتمد على الزراعة مثلاً) لا يمكنه أن ينمو إلى أكثر من ٥٠٠٠ نسمة، بينما يمكن لمدينة صناعية أن تنمو عدة مرات أكبر من حجمها طالما كانت صناعتها قادرة على تقديم نسق تسويقي فعال. ولقد كان ماكيتري يرى أن المجتمع المحلي كان يميل إلى الزيادة في الحجم حتى يصل إلى نقطة الذروة التي يكون فيها حجم السكان الأنسب لقدرة القاعدة الاقتصادية التي يقوم عليها. عندئذ فإنه على المجتمع المحلي أن يبقى في حالة توازن حتى يدخل عليه عنصر جديد (مثلاً طريقة جديدة للإنتاج أو الاتصال أو المواصلات.... إلخ) يخلخل التوازن، مما يؤذن بالدخول في دورة جديدة من التكيف والذي قد يشمل حركة السكان وتباين الوظائف أو كلا من هاتين العمليتين معا. أي أن التنافس مرة أخرى سيغربل السكان وظيفيًّا ومكانيًّا حتى يصلوا إلى ذروة جديدة [2] .

١) Ibid pp. ١٥١ - ٢

٢) See Park, The City Op, Cit, pp.

وبالاعتماد على نظريات داروين نجد أن الإيكولوجيين يشيرون إلى عملية تغير بنائي في المجتمع المحلي مثل التتابع – ويقصد بذلك حدوث تغيرات متتالية خلال انتقال المجمع المحلي من مرحلة إلى أخرى أثناء تطوره من حالة غير مستقرة نسبيا إلى حالة مستقرة نسبيا، وكما هو الحال في الطبيعة حيث يتعاقب جنس في السيطرة على الأجناس الأخرى في منطقة ما، كذلك الحال في المجتمع البشري، يغزو المتنافسون بعضهم البعض مولدين بذلك أنماطا جديدة من استخدام الأرض تكون أكثر تكيفا مع الشروط البيئية الجديدة. إن هذا التعاقب والغزو ينعكس في المجتمع المحلي البشري في شكل تغيرات في قيمة استخدام الأرض، بما يؤدي إلى أن يكون التنافس على أفضل الأراضي وجبر الأضعف اقتصاديا على تركها للأقوى، وبعد العديد من عمليات الغزو يتأسس نوع جديد من التوازن وتنتهي فترة التعاقب.

ولقد صاغ بيرجس ((Burgess عمليات التنافس والسيطرة والتعاقب والغزو هذه في نموذج معروف لنمو المجتمع المحلي. إذ اقترح نموذجا نظريا يتكون من خمس مناطق مرتبة في شكل دوائر متداخلة، ويتم توسع المدينة كنتيجة لغزو كل منطقة الانتقالية المحيطة التي تليها، فتميل المنطقة التجارية المركزية إلى التوسع إلى المنطقة الانتقالية المحيطة بمنطقة وسط المدينة والتي بدورها تتوسع على حساب منطقة مساكن الطبقة العاملة المحيطة بها وهكذا. إن عملية التعاقب الفيزيقي هذه ينتج عنها عزل الجماعات الاجتماعية المختلفة في أجزاء مختلفة من المدينة بحسب مواءمة تلك الأجزاء لها، أو كما يقول برجس " يتم أثناء توسع المدينة عملية توزيع تنظم وتوجه الأفراد والجماعات بحسب أماكن السكن والمهنة..... وتقدم العزلة للجامعات وبالتالي الأفراد مكانًا ودورًا في التنظيم العام لحياة المدينة [1] .

إن علميات التغير والتكيف والغزو والتعاقب والتفكك وإعادة التنظيم المستمرة تحدث أكثر ما تحدث في المنطقة الانتقالية بوسط المدينة. فالضغط الذي تدفع به منطقة التجارة المركزية يسرع من تدهور المنطقة المحيطة بها وذلك عن طريق زيادة قيمة

١) Ibid. pp.

الأراضي المحيطة، مما يحدد المناطق السكنية القائمة، ويدفع السكان إلى الانتقال إلى المناطق التي تليهم ليحل محلهم المهاجرون الجدد الذين يجدون في هذه المساكن المتدهورة مكانًا مناسبًا مؤقتًا، ولكن مع مرور الزمن ينتقل هؤلاء المهاجرون إلى المناطق التي تليهم ليحل محلهم مهاجرون جدد وهكذا تستمر عملية التوسع الفيزيقي. لذلك يعطي برجس أهمية كبرى في نموذجه للحركة في منطقة وسط المدينة، تلك المنطقة التي غالبًا ما تكون في حالة حركة مستمرة ويرى أن هذه الحركة المستمرة هي التي تفسر التفكك الاجتماعي المميز لهذه المناطق (من جريمة ورذيلة وفقر... إلخ) أي أنه يرى أن الحركة هي مصدر التغير ومصدر التفكك الفردي والاجتماعي، وحيثما زادت الحركة زاد التفكك الاجتماعي وقل التماسك الاجتماعي والأخلاقي.

ويلاحظ ماكيتري ((Mckenzie أن المجتمع المحلي البشري يتميز عن غيره من المجتمعات المحلية سواء في عالم النبات أو الحيوان في أنه يتميز بخاصتين هما: الحركة والهدف، ويقصد بالهدف القدرة على اختيار المسكن والسيطرة على أو تعديل ظروف المسكن، ويتميز البشر بأنهم مشتركون في ثقافة ما. وبحسب ما يرى إيكولوجيو مدرسة شيكاغو فإن الجانب الثقافي من التنظيم البشري، والمرتبط بمفهوم المجتمع وليس المجتمع المحلي، قد تطور إلى الحد الذي أصبح فيه الصراع من أجل الوجود يؤسس نوعًا من التوازن الطبيعي، ولقد أدى بطبيعة الحال التنافس بصيغة من صيغ التنظيم البشري عن طريق فرض التفاضل الوظيفي والمكاني ومن ثم خلق روابط نفعية ذات طبيعة تبادلية. وفي اللحظة التي يجد فيها الناس أنفسهم موزعين وظيفيًّا ومكانيًّا فإنهم يصبحون قادرين على تطوير روابط تماسك جديدة ومختلفة نوعيًّا تعتمد على ضرورة تقسيم العمل ولكن على أساس أهداف وعواطف وقيم مشتركة. وهكذا وعن طريق التنافس بصورة واعية يطور التنظيم البشري أسسًا جديدة للإجماع والتعاون الواعي، مما يجعل التنافس يؤدي إلى التخصص والفردية. ويؤدي الاجتماع إلى الاتصال وضبط غرائز الأفراد وخلق وعيهم الجمعي [١] .

١) Ibid. pp.

وهكذا فإن بارك ومدرسته كانوا يرون نوعين من الارتباط البشري، نوع تأيضي [1] يقوم على التنافس وآخر اجتماعي يقوم على الإجماع، على أن هذا لا يعني أنه على مستوى المجتمع لا يوجد تنافس أو صراع، إذ الاجتماع في رأي بارك كان يشير إلى وجود اتجاهات مشتركة وليس بالضرورة أهدافًا مشتركة، نحو إطار مرجعي مشترك لفعل وليس اتفاقًا عامًّا حول ما ينبغي أن يكون عليه الفعل. لذلك فإن بارك يرى أن التنافس على المستوى الاجتماعي يأخذ شكل صراع بحيث يصبح التنافس تنافسا بصورة واعية ومنظمة تنظيمًا جماعيًّا وبذلك يكون متميزا بحسب المعايير الثقافية السائدة.

إن هذا **التفريق بين المجتمع البيولوجي والثقافي** أو بين المجتمع المحلي والمجتمع يعتبر تفريقا أساسيًّا في المنظور الإيكولوجي البشري، إذ على أساسه يحدد بارك اهتماماته العلمية، على أن الفروق المنهجية بين النوعين لم تتأسس بصورة جلية واضحة، إذ نجد بارك يشير أحيانا إلى المجتمعات المحلية والمجتمعات على اعتبارهما أنواع إمبريقية، أي على اعتبارها وحدات حقيقية يمكن تميزها والتعرف عليها إمبريقيا. وهو يسمي أو يشير إلى المجتمعات المحلية والمجتمعات على غرار دور كايم، بالأشياء التي يمكن أن تدرس مباشرة وعلى أنها موجودة بصورة مستقلة عن أفكارنا أو مفاهيمنا النظرية منها. وتعرف المجتمعات المحلية بحسب هذه النظرة، على اعتبارها أنساق وظيفية ذات أساس مكاني لا يمكن ردها أو تقليصها إلى الوحدات المكونة لها، وبذلك تصبح المجتمعات المحلية أشياء مرئية، بحيث يمكن الإشارة إليها وتحديدها مكانيًّا ورسم عناصرها الممكنة منها وتحديد سكانها ومؤسساتها. وبذلك فإن البحث الإمبريقي يمكن أن يبدأ بها، ذلك لأن المجتمع المحلي يشكل الإطار الذي يتطور داخله المجتمع، وبذلك فإنه أطوع للتحليل الإحصائي ويمكن انطلاقًا من مثل هذه البداية اكتشاف القواعد الإمبريقية المتكررة بين المجتمعات المحلية

---

١) يقابل كلمة التأيض Metabolism ويقصد منها مجموعة العمليات المتصلة ببناء البروتوبلازما أو تدهورها، وبخاصة التغيرات الكيميائية في الخلايا الحية التي توفر الطاقة الضرورية للعمليات والنشاطات الحيوية والتي عن طريقها تمثل المواد الجديدة كتعويض عن المندثر منها.

المختلفة ومن ثم تطوير الافتراضات العملية والتوصل إلى نتائج عامة [1] .

على أننا نجد بارك في أماكن أخرى يعامل ثنائية مجتمع محلي – مجتمع على اعتبارهما مفاهيم نظرية تحليلية، بحيث تتحول من أشياء ملموسة إلى مفاهيم نظرية مجردة مما يجعلنا نفترض أن الإيكولوجيا البشرية ليست ذات اهتمامات إمبريقية بالمجتمعات المحلية وإنما تهتم بطريقة تنظير مفهوم، " مجتمع محلي " وانطلاقًا من هذا فإن المقصود بمجتمع محلي يشير إلى جانب محدد من جوانب التنظيم البشري يعرف نظريا كعملية غير منظمة وغير واعية بحيث يتكيف البشر مع بيئتهم عن طريق تنافس غير محدد. والمجتمع المحلي بهذا المعنى ليس شيئًا وإنما عملية، أي ليس منطقة معزولة ومرئية محددة للوجود البشري وإنما عبارة عن منظور متميز للوجود البشري وإذا ما أخذناه بهذا المعنى، عندئذ يغدو مصطلح مجتمع محلي مجرد اختصار للقوة البيولوجية العاملة على المجتمع الإنساني، وبذلك لم يعد من الممكن تميزه عن المجتمع في البحث الإمبريقي [2] .

ويظهر أن المعنى الثاني أي اعتبار ثنائية مجتمع محلي – مجتمع مجرد مفاهيم نظرية تحليلية هو الأكثر بروزا في كتابات بارك. إذ إن اهتمامات بارك، كما كان الحال عند دور كايم، إنما تنصب على تحليل المجتمعات المركبة ولكن عن طريق تتبعها ودراستها في أشكالها الأبسط وفي دراسة الوحدات التنظيمية البسيطة، وهو لهذا استخدم مصطلح مجتمع محلي، و لم يمكن بالإمكان في ضوء ذلك التعرف على أهمية العوامل الثقافية إلا بعد التحليل التفصيلي لتأثير القوى البيولوجية.

ولقد وجد بارك وزملاؤه أنفسهم أمام معضلة اعتبار مصطلح مجتمع محلي مفهومًا تحليليًّا وفي الوقت نفسه مفهومًا تحليليًّا، أي اعتباره شيئًا يمكن ملاحظته مباشرة وكذلك كقوة في التنظيم البشري يمكن على أساسها تنظير مثل هذه الملاحظة. ولمواجهة هذا الخط ركزت مدرسة شيكاغو التي يتزعمها على مفهوم المنطقة الطبيعية

---

١) انظر كتاب:

Park, human communities, cit., p. ١٨٢.

٢) Ibid. p. ١٧٩.

بحيث تمكنت عن طريق هذا المفهوم من مواجهة المشكلة الإمبريقية المرتبطة بالتقسيم البيولوجي – الثقافي وذلك عن طريق تحديد مناطق يمكن ملاحظتها – مثلا الجيتو والضواحي منطقة مسكن العمال... إلخ، حيث يتداخل هذان الجانبان من جوانب التنظيم البشري، فالمنطقة الطبيعية أيضًا منطقة ثقافية فهي من ناحية منطقة تتميز بتقسيم العمل والتعاون والتنافس بينما من ناحية أخرى تعتبر منطقة أخلاقية تتميز بالإجماع والاتصال، وهي بذلك شيء يمكن أن يدرس إيكولوجيًّا واجتماعيًّا في آن واحد، على اعتبارها وحدة طبيعية ووحدة اجتماعية معا [1] .

كذلك فإن المنطقة الطبيعية لا تقدم فقط موضوعًا محددًا للدراسة إنما تقدم أيضًا إطارًا للمفاهيم يمكن من خلاله تطوير مثل هذه الدراسات. ولأن المناطق الطبيعية ترى على اعتبارها تجليات لقوى طبيعية تتدخل في عمل المستوطنات البشرية، فإنه بناء على ذلك ينبغي أن تقارن مناطق المدينة المختلفة مباشرة ببعضها، بحيث تعامل المناطق الطبيعية المختلفة على اعتبار صيغة ثقافية متميزة تتشابه مع بعضها البعض، فعند دراسة مجتمع جيتو معين يجب أن يحرص على كونه مشابهًا لكافة أنواع الجيتو الأخرى.

لقد أدى مفهوم المنطقة الطبيعية منهجيا لبارك مدرسته إطارًا مكنها لبعض الوقت من حل معضلة الوظيفية المزدوجة للشيء الممكن الملاحظة وكونه في الوقت نفسه تجليا لقوى غير مرئية، أي التردد من الوضعية والواقعية منهجيًّا، لقد كان استخدام بارك للإيكولوجيا البشرية والتي تعتبر من ناحية منهجًا اجتماعيًّا لدراسة المدينة ومن ناحية أخرى فرعًا مستقلًّا في إطار العلوم الاجتماعية، جعل تنظيره يقوم على إطارين غير متجانسين من البداية مما جعله عرضة لضربات النقاد المتتالية.

وما أن حلت الخمسينات حتى أعلن النقاد أن المنهج الإيكولوجي الذي طوره بارك ومدرسة شيكاغو قد مات. فلقد تراكمت الانتقادات والاعتراضات بحيث أجهزت على هذا المنهج. وفي الواقع تظهر لنا دراسة هذه الانتقادات أنها كانت من نوعين، انتقادات خاطئة أو قامت على سوء فهم وأخرى انتقادات جوهرية.

---

١) Ibid, p. ١٩٨

أما بالنسبة للانتقادات الخاطئة فأنه يمكننا استعراض ثلاثة أنواع منها ولنبدأ بنقد دايفي الذي قبل افتراضات علم البيئة البشرية الأساسية – وهي أن نمو المدينة إنما كان نتاج " قوى أتوماتيكية " تشمل التنافس والاختيار – لكنه اتخذ موقفا من تطبيق برجس لهذه الأفكار في نظريته للدوائر المتداخلة. فلقد أظهر دايفي في دراسته لولاية نيوهايفن أن نماذج المواقع السكنية كانت وظيفيا ولحد كبير نتيجة لنماذج المواقع الصناعية وأن المواقع الصناعية إنما تقام بالقرب من خطوط الاتصال وهي لا تظهر نموذجًا منتظمًا. وعلى الرغم من أن دايفي يعلم أنه نموذج عام حتى ولو كان نموذجًا مثاليًا ولقد أثارت دراسة دايفي عددًا من الدراسات المشابهة لكن هذه الدراسات، التي اهتمت فقط بمسألة وصف الشكل الحضري وصلت إلى طريق مسدود، إذ إنها انشغلت بعملية الوصف تاركة المشاكل النظرية للتحليل الإيكولوجي دون دراسة نقدية [1] وفي الواقع يظهر أن نموذج برجي لقي اهتماما غير متواز عبر السنوات، مما نتج عنه اهتمام واسع الانتشار بمسألة التوزيع المكاني وفي المقابل تجاهل لمسألة الإحلاف الوظيفي الأكثر أهمية.

أما الانتقاد الثاني فأننا نجده عند روبنسون ((Robinson والذي يركز على أسلوب التحليل الإحصائي في البحث الإيكولوجي، إذ يميز روبنسون بين ارتباطات علم البيئة على أساس أنها دليل على الحالات الفردية، إذ إن وجود ارتباط قوي بين معدلات أمية عالية ونسبة عالية من السود في منطقة سكنية ما لا يعني بالضرورة أن السود في تلك المنطقة هم الأميون، وفي الواقع يظهر روبنسون أن الارتباطات الإيكولوجية تبالغ وبصورة دائمة في الارتباطات الفردية [2] .

وعلى الرغم من الأهمية المنهجية لانتقادات روبنسون إلا أنه لم يكن غرض مدرسة شيكاغو في بحثها أن تظهر ارتباطات إيكولوجية ما، مما يجعل نقد روبنسون على أهميته

---

١) M. Davie. The Pa ttern of Urban Growth' in G. Murduoc(Ed) Studies in The Science of Socity, Conn en New: Yale University Press. ١٩٣٧. p. ١٦١.

٢) W. Robinson. " Imdividualw Ecotqical Correlation and The Behavoiur of" Americam Socioloqical Review. Vol. ١٩٥٠,١٥. pp. ٣٥١ – ٧.

لا يلمس بصورة جوهرية افتراضات المدرسة الإيكولوجية النظرية، بل يتركها دون نقد جوهري.

أما الانتقاد الثالث فنجده عند أليهان ((Alihan حيث يشير إلى وجود نوع من عدم الترابط بين الإطار النظري أو الناتج الإمبريقي لمدرسة شيكاغو فبعد أن يقوم بمراجعة بعض الدراسات التي قام بها أفراد من مدرسة شيكاغو (مثلا دراسة عن الهوبو وأخرى عن الجيتو) [١] يوضح أليهان أن هذه الدراسات فشلت في التفريق بين القوى البيولوجية والثقافية، وإنها لا تتعدى كونها دراسات اجتماعية تأخذ في اعتبارها التوزيع المكاني على المستوى الوصفي. لكن وعلى الرغم من صحة نقد أليهان فإنه غير ذي بال أو أهمية، إذ وعلى الرغم من أن دراسات مدرسة شيكاغو المختلفة لا تميز هذا، إلا أنها لم تقصد قط القيام بهذا التميز أساسًا. إذ قامت هذه الدراسات على افتراض أن المناطق المدروسة قد أوجدتها القوى البيولوجية وأن أهدافها إنما هي دراسة الأشكال الثقافية التي تطورت كنتيجة لذلك مع أمل تطوير نتائج نظرية. وبذلك يكون التقسيم البيولوجي – الثقافي يشكل إطارًا أوليًا لمثل هذه الدراسات بدلاً من أن يكون موضعًا لتحليلها. لذلك فإننا لا يمكن أن تعتبر نقد أليهان نقدًا لبارك ومدرسته إذا كان ذلك هو هدف بارك ومدرسته [٢] .

على أن هذا النقد تتبعه وبنشاط نقاد مدرسة شيكاغو وعلى وجه الخصوص فيري ((Firey الذي أوضح أن الإيكولوجيا البشرية فسرت النشاط المكاني كليا في ضوء مفاهيم اقتصاديا بحته، بينما للمكان قيمة رمزية كما له قيمة اقتصادية، ومن ثم يمكن أن يعكس النشاط المكاني عواطف بنفس القدر الذي يعكس فيه عقلانية اقتصادية، ولقد اتبع ذلك بدراسة ميدانية عن استخدام الأرض في بوسطن، حيث أظهر كيف أن سكانًا من الطبقات الاجتماعية العالية بقيت في منطقة بيكون هيل

١) الدراسات المراجعة هي دارسة أندرسون عن الهوبو ودراسة زوربا عن الأحياء الفقيرة، ولقد نشرت هذه الدراسات.

٢) M Alihan. Social Ecoloqy; A Critical Analysis Naw York: Columbial University Perss. ١٩٣٨. pp. ٦٩ – ٨٢.

l Beacon لأكثر من ١٥٠ سنة بسبب ارتباطات عاطفية بالمنطقة على الرغم من المكاسب الاقتصادية التي يمكن أن يجنوها من بيع أراضيهم والانتقال إلى مناطق أخرى، وكيف أن " المواقع المقدسة " مثل المقابر تم الاحتفاظ بها وإبعادها عن عملية التطوير على الرغم من احتلالها مواقع ثمينة في المدينة، مما يجعلها أحياناً سبباً في اختناقات مرورية ضارة اقتصادية وأظهر كيف أن سكان الحي الإيطالي الفقير لم يغادروا مناطقهم بسبب ولاءهم وعواطفهم العائلة [1] .

ويظهر من هذا أن القيم الثقافية والمعاني الوجدانية متغيرات حاسمة ومهمة لتفسير نماذج استخدام الأراضي وأن الاهتمام الإيكولوجي بالقوى البيولوجية ينبغي أن يعدل، على أن بارك لم ينكر الأهمية الإمبريقية للعوامل الثقافية، إذ كما رأينا، قد شمل العوامل الثقافية التقنية وغير التقنية على اعتبار أنهما عنصران من العناصر الأربعة المشكلة " للمركب الاجتماعي " أما فيما يتعلق بالبحث الإمبريقي، فإن بارك وزملاءه لم يقصدوا قط أن يحللوا المجتمع المحلي بمعزل عن المجتمع (وهو ما يشير إليه نقد أليهان) ولا أن تفسر نماذج التوزيع السكاني كليا على أساس القوى الإيكولوجية (كما يقترح فيري). الفرق بين بارك وفيري أنهما يهتمان بمسائل مختلفة، فبالنسبة لفيري السؤال المهم هو لماذا وكيف قاومت منطقة بيكون هيل غزو المنطقة التجارية وعلى مدى قرن ونصف، بينما السؤال المهم بالنسبة لبارك لماذا وكيف ارتبطت منطقة بيكون هيل بالطبقة العليا.

وبذلك فإن انتقادات أليهان وفيري تشكل تحدياً مهماً للإيكولوجيا ولكن ليس في هجومهم على الثنائية البيولوجية – الثقافية وإنما على نتائج انتقاداتهم بالنسبة للتقسيم المنهجي الأساس بين مصطلح المجتمع المحلي على اعتبار أنه شيء مرئي وبين المصطلح المجتمع المحلي على اعتبار مفهوم نظري تحليلي إذ لو أن بارك استخدم مصطلح مجتمع محلي على اعتباره مفهوماً تجريدياً أو على اعتباره وسيلة تفسيرية للتحليل، فإن منهجه عندئذ سيكون منهجاً صحيحاً حتى وإن كنا نرى أنه ربما لن

---

١) W. Firey. " Sentiment and Symbo lism As Ecological Varibales Americam Socioloqical Review, Vot. ١٩٨٤٥,١٠. pp. ١٤٠ – ٨

يكون من المفيد دراسة المجتمع البشري من خلال مثل هذا المنظور الطبيعي، وأن مثل هذا المنظور سيؤدي بالضرورة إلى نوع من الحتمية البيولوجية، لكن لن تكون هنالك أرضية منهجية لرفض التفريق البيولوجي – الثقافي على أن بارك لم يعقل ذلك بل ولم يكن باستطاعته تحديد مفهوم المجتمع المحلي بسبب التزامه بالمقولات الوضعية والتي تؤكد على أن لكل تجريد إشارة إمبريقية مباشرة [1] .

وفي ضوء هذه الانتقادات واجهت الإيكولوجيا البشرية اختياران، إما أن تحتفظ بأسسها في المنهجية الوضعية رافضة محاولة التنظير للقوى التحتية المقررة لنوعية التنظيم الاجتماعي أو لعلها أن تحاول تطوير وتبرير مفهوم المجتمع المحلي الإيكولوجي على اعتباره تجريدًا مع رفض البحث عن نقطة فزيقية مرجعية يمكن ملاحظتها. إذ لم يعد بإمكان الإيكولوجيا البشرية أن تحتفظ بالمسألتين معا.

ولقد واجه الدارسون لهذه المعضلة اختياران فأما الذين اختاروا الاستمرار في اعتبار المجتمعات المحلية البشرية شيء قابل للملاحظة، لكن دون أي إطار نظري، فإن دراستهم انتهت إلى نوعين: أولهما دراسات اهتمت بالتحليلات الإحصائية للسكان الحضر مثل تتبع أنماط الهجرة أو دراسات سكانية للمدن... إلخ، أما الثانية فهي الدراسات التي تهتم بوصف الصيغ الثقافية الحضرية في شكل دراسات عن المجتمعات المحلية. وكلا النوعان لم يقدم معلومات وبيانات متجانسة أو تراكمية، وكل ما قدم كان مجرد كم هائل من الأشكال والاتجاهات وعدد كبير من الحالات التي يمكن مقارنتها ببعضها، ولم يعد بالإمكان إطلاق مسمى منهج إيكولوجي على أي منها فالأول يمكن تسميته بالديمجرافيا الوصفية أما الثاني فيظهر إنه لا يبتعد كثيرًا عن الأنثربولوجيا الثقافية، وفي كليهما تختفي خصوصية التنظير الحضرية [2] .

---

١) على أن هذا يتعارض مع فكرة ماكس فيبر عن النموذج المثالي كما قدمه في كتابـــه، " The Methodotoqy of the Social scieneces New .Max Yeber York: The Free press. ١٩٤٩. pp. ٩٨ – ١٠٣. مما يشكل خلط منهجي بين..

٢) معظم الكتابات والدراسات المعنونة بعلم اجتماع المجتمع المحلي تعكس النوع الأول، وتقدم دراسات مجتمعات بعينها مثل دراسات البنكي تاون وغيرها النوع الثاني.

أما العلماء الذين اختاروا الاختيار الثاني فلقد كان حظهم من النجاح أفضل. ويعد أبرزهم هالي ((ley الذي أكد أن منهج الإيكولوجيا البشرية منظورًا حيويًّا، لكنه قد أسيء استخدامه في مدرسة شيكاغو وذلك بالتأكيد على التوزيع المكاني للظواهر الاجتماعية. ولقد حاول هالي أن يعيد الإيكولوجيا البشرية إلى المسار الصحيح في التفكير الإيكولوجيا العام، وللقيام بذلك فإنه رأى أن المكان وإعطاءه المكانة السامقة لم يكن يمثل اهتمامًا إيكولوجيًّا بقدر ما يمثل اهتمامًا جغرافيًّا، فبالنسبة لهالي المكان عامل من جملة عوامل ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار في الإيكولوجيا البشرية. لذلك فإن اهتمامات الإيكولوجيا البشرية لم تكن اهتمامات بالمجتمع المحلي البشري الفيزيقي وإنما باهتمامها بعملية خاصة، ويقصد بها عملية تكيف المجتمع الإنساني عن طريق التفاضل الوظيفي [١] .

وينطلق هالي في تنظيره استنادا على أربعة قوانين إيكولوجية هي: الاعتماد المتبادل والوظيفية المركزية والتفاضل والسيطرة، ولقد اشتقت هذه القوانين من " افتراضات أساسية " تتعلق بالظروف غير المتغيرة التي يعيشها الإنسان، فمثلا كل مجتمع بشري يجب أن يحصل على وسائل ما يستطيع أفراده بها أن يتوصلوا إلى البيئة التي يعيشون فيها حتى يستطيعوا الحياة فيها وأن كل مجتمع بشري يطور بعض أشكال الاعتماد المتبادل بين أفراده وهكذا، على أن هالي يطور من هذه الافتراضات الأساسية إطارًا نظريًّا مركبًا.

ففي القانون الإيكولوجي الأول " الاعتماد المتبادل " يوضح كيف أنه يختلف اختلافًا أساسيًّا مع الإيكولوجيين السابقين في منهجه حيث إنهم كانوا يركزون على التنافس، وهو يركز على الاعتماد المتبادل، ففي أي مجتمع بشري تشمل عملية التكيف مع البيئة تطوير عملية الاعتماد المتبادل بين أفراد ذلك المجتمع ويأخذ هذا الاعتماد المتبادل إما شكل علاقات تأيضية وإما شكل علاقات مجتمعية، وفي كلا الحالتين، نجد أن مجموع الوحدات الفردية تزيد من القدرة الجماعية للفعل بصورة

١) A. Ecooqy an ley: A Theory of Cmmunity Structure. Roma New York Press ld. ١٩٥٠. pp. ١٠ – ٣٢.

أكبر مما لو بقيت معزولة. وهكذا فأن الاتحاد التأيضي يدعم القوى الخلاقة لجماعات البشرية (إذ يمكنها من التخصص بينما يدعم الاتحاد المجتمعي قواها الدفاعية إذ يكثرها عدديًّا) وبذلك فإن الاتحادات التأيضية إنتاجية بينما الاتحادات المجتمعية وقائية، ويسمي هالي الأولى بالجماعات التضامنية والثانية بالجماعات النوعية، وتمثل الأولى في المجتمع الحديث الارتباطات الأسرية والمكانية بينما تمثل الثانية النقابات العمالية وما شكلها.

وهكذا فإن نموذج التنظيم الإيكولوجي لسكان ما ضمن سياق مكاني ما يتقرر على أساس محورين محور تأيضي وآخر مجتمعي. وإن لم يكن النموذج بهذه البساطة إذ يحتمل أن تتداخل هذه الجماعات في وظائفها ببعضها البعض، وبعد أن يحدد هالي المجتمع المحلي الإيكولوجي في ضوء نسق من العلاقات الوظيفية المتبادلة الاعتماد فإنه عندئذ ينتقل إلى تطوير القوانين الثلاثة الأخرى. فيقصد " بالوظيفة المركزية "، إن بعض الوحدات ضمن النسق ستكون أكثر أهمية وظيفيًّا من وحدات أخرى وذلك في محاولة السكان التكيف مع بيئتهم وحيث إن المشكلة الرئيسية التي تواجه المجتمع البشري إنما هي مدى تكيفه مع البيئة الخارجية فإن تلك الوحدات التي تعلب دورًا مركزيًّا في هذه العملية تصبح الوحدات الوظيفية المركزية في النسق، وإن لم يحدد هالي ما يترتب على هذه المقولة، فإنه من الواضح من خلال أبحاثه عن الوظيفة المركزية أنه يقوم بها في المجتمع الرأسمالي القطاع الخاص الذي يتوسط بين السكان بيئتهم الطبيعية (عن طريق الإنتاج المادي) وبين السكان وبيئته الاجتماعية المحيطة (عن طريق التجارة).

إن عمل الوظيفة المركزية أساس للقانونين الباقيين، التباين Diffentiation الوظيفي يعتمد على إنتاجية الوظيفة المركزية، حيث إن الإنتاجية المنخفضة في أسلوب إنتاج الصيد والجمع يعيق تطور أي تفاضل وظيفي أي تخصص بينما الإنتاجية العالية في المجتمع الصناعي تعني عدم وجود أي حدود لمدى التفاضل الذي قد تولده. وهذا هام، حيث إن التفاضل التنظيمي يعتبر عاملاً أساسيًّا يتم خلاله تكيف المجتمع البشري مع بيئته، بمعنى آخر إذا ما وجدت إنتاجية مناسبة من الوظيفة المركزية فإن

التباين يبقى على التوازن بين السكان والبيئة، أما التنافس أو تحسن طرق الاتصال والمواصلات فإنها تخلق خللا في هذا التكيف.

أما القانون الأخير، السيطرة، فإنه كذلك يعتمد على الوظيفة المركزية، ذلك أن المواقع المسيطرة ضمن النسق الإيكولوجي إنما يفترض أن تكون من تلك الوحدات التي تسهم أكثر ما تسهم في الوظيفة المركزية. فالسيطرة الوظيفية للتجارة في النسق الإيكولوجي يعبر عنها سياسيًّا عن طريق التأثير الذي تفرضه التجارة على عملية اتخاذ القرار في المجتمع المحلي، على أن تأثيرها لا يعبر عنه فقط سياسيًّا وإنما كذلك يعبر عنه مكانيًّا وزمانيًّا، فمكانيًّا عن طريق سيطرة منطقة رجال الأعمال المركزية على بقية المناطق في المدينة، وعلى الرغم من ملاحظة هالي بأن التوزيع المكاني يتأثر بعوامل الطبوغرافيا والمواصلات، إلا أنه بعد دراساته الميدانية يؤكد ما توصل إليه برجس في نموذجه للدوائر المتداخلة، على أن هالي يفسر هذا النوع من التوزيع على اعتباره نتيجة للسيطرة الوظيفية وليس لمجرد سيطرة المركز. فحينما تلعب منطقة رجال الأعمال المركزية الوظيفة المركزية في النسق، نجدها في مركز الاستيطان البشري، لكن حينما توجد وحدات أخرى (مثلا المناطق السكنية في مجتمعات ما قبل الصناعة) تلعب الوظيفة المركزية في النسق فأنها ستمثل المواقع المركزية.

أما البعد الزماني للسيطرة فإنه يظهر في شكل إيقاع التموين في المجتمع المحلي الذي يصبح مسيطرًا على بقية النشاطات. فكما تعبر عن سيطرة منطقة رجال الأعمال مكانيًّا بالنسبة لاستخدام الأراضي، فإنها يعبر عنها زمانيًّا في شكل بقاع لنشاطات المجتمع المحلي وأكثرها وضوحا الاختناقات المرورية في ساعات الذروة اليومية [1] .

إن التأكيد على التغير التطوري يكمن في قلب النظرية الإيكولوجية المعاصرة، ولقد

---

١) Ibid Po. ١٨٠٨٢٢٩ A. ley. " Community Power and Urebn Renewal Success" American Jour كـــذلك انظـــر Nal of Socioloay. Vol. ١٩٨٣,٦٨. pp. ٤٢٢ – ٣١ A. le" an Ecoloqy" International Encyclopendia of Social Science. Vol. كــــــذلك Millan of Free Press Mac. ١٩٦٨.

وجد هذا الاتجاه التطوري صداه على يد واحد من زملاء هالي، وأوتيس داولي دنكن ((Duncan الذي يرى أن أكثر بديهيات الإيكولوجية البشرية الأساسية يمكن أن يفسر في ظل مفهوم تطوري، وهو كهالي يرى المجتمع المحلي الإيكولوجي يفهم وظيفيا على أنه " مركب إيكولوجي " يشمل السكان والبيئة والتقنية البشرية والتنظيم البشري. ويرى أن هذه المتغيرات الأربعة تتفاعل مع بعضها البعض، ولكن على اعتبار مستقلة، أي كما أن هالي يحاول أن يتتبع مصادر التغير الاجتماعي في شروط بيئية خارجية أو بسبب توسع داخلي للإنتاج، كذلك فإن دنكن يؤكد على أهمية المتغيرات البيئية والتقنية في تطور المركب الإيكولوجي ككل. فالتغير في هذين العاملين يرتبط بتغيرات في حجم السكان والقدرة التنظيمية، مما يؤدي بالتالي إلى توسع في النسق ككل [١] .

إن تميز النظرية الإيكولوجية البشرية المعاصرة بالتأكيد على التوازن والطبيعة التطورية لتغير النسق جعلها ترتبط بصورة ما بالنظرية الوظيفية ومن ثم تتعرض لما تتعرض له من انتقادات. وربما كانت أهم الانتقادات: الغائية والأيديولوجيا. أما ما يتعلق بموضوع الغائية فيبدو أنه نقد يوجه إلى علم الاجتماع برمته أكثر مما يوجه للنظرية، أما النقد بأن الإيكولوجيا تقدم صورة أيديولوجيا محافظة فهو نقد يبدو إنه يصدق أكثر على إيكولوجيا بارك منها على إيكولوجيا هالي، على أن احتواء النظرية الإيكولوجية داخل النظرية الوظيفية يجعلها جزءًا من الإطار النظري لمدرسة اجتماعية، وفي الواقع يرى بعض العلماء أن المركب الإيكولوجي الذي يقول به دنكن يشكل عنصرًا من عناصر نظرية بارسونز الأربعة المعروفة بـــ ((Agil مما يجعل هذا المنظور أقل صلاحية في تشكيل نظرية مستقلة ذات طبيعة يمكن إطلاق نظرية حضرية عليها [٢] .

---

١) O. Duncan Ad Schnore. " Guluural. "Behavionral and Ecoloqical Perspectives in The Study of Social Organization. American Journal of Scociolqu. Vol٦٥، ١٩٥٩. pp. ١٣٢ – ٤٦.

٢) T. Parsons. The Social System. New York: The Free Peress. ١٩٥١

هنالك **منظور آخر حاول أن يقدم نظرية لتفسير الظاهرة الحضرية** ينطلق من النظر إلى المدينة على اعتبارها صيغة ثقافية، وفي الواقع يرتكز هذا المنظور على بعض القيم الثقافية التي تميزت بها النظرة الانكلوسكسونية في التفريق بين الريف والمدينة، وهي نظرة تعتمد على المقابلة بين الحياة الريفية والحياة الحضرية، إذ ترى الحياة الريفية مثالا للحياة الأسرية والأخلاق التقليدية وحياة المجتمع المحلي القائمة على الترابط، وعلى عكسها الحياة الحضرية التي تعتمد على الأنانية والفردية والمادية واللاشخصانية، على أن هذا المنظور وإن اعتمد على هذه النظرة الرومانيكية الحالمة، لم يتجاهل بعض العناصر الإيجابية للمدينة وإن ربطها ببعض الخصائص السلبية، فالمدينة مركز التقدم والحرية على أنها أيضًا مركز التلوث والوحدة والمدينة مفككة أما الريف فمستقر ولعل دراسة تونيز ((Tonnies عن ثنائية (Genmeinschaft و (Gesellschaft تمثل هذا المنظور في أكثر صوره عمقا وتأثيرًا في التراث العلمي، حيث نجد أن تونيز يشير إلى العلاقات الاجتماعية في هذين النوعين من البناء الاجتماعي، الأول يتميز بأنه عاطفي، شخصا يميل إلى المجتمع المحلي أما الثاني فهو عقلاني، تعاقدي، يميل إلى الفردية [1].

ويرى بعض الاجتماعيين أن ما قدمه تونيز في الواقع ليس مقابلة بين الريف والمدينة وإنما نظرية للتغير الاجتماعي، إذ في رأيه كانت المجتمعات الأوروبية تمر بعملية تحولات تنتقل بموجبها من التنظيم الاجتماعي العائلي إلى الارتباطات التي تقوم على نظام الأصناف ثم النقابات العمالية والتي تقوم على أساس المؤسسات الرأسمالية، أي أن محاولة تونيز إنما كانت موجهة لتفسير التحولات الاجتماعية الكبرى. على أن ما قدمه تونيز كان سببا في تطور خط فكري اجتماعي حاول أن يربط بين أنواع العلاقات الاجتماعية ونماذج الإقامة المختلفة ولعل أبحاث جورج زيمل ((Simmel أبرزها في هذا المجال.

لقد اتسم علم اجتماع زيمل بأنه ذو صفة شخصية عالية وإنه انتقائي وغير متجانس داخليا، على أن هذه الانتقادات لا تؤثر كثيرًا في مدى غنى وفعالية علم

---

١) Tonnies Community and Society. of. k New: ber and Row, ١٩٨٣.

اجتماع زيمل، إذ أن ما قدمه من تراث علمي، وهو تراث غني كميا وتنوع في تناوله لموضوعات عديدة، يقدم لنا إلى حد ما، فكرًا متجانسًا، ويمكننا أن نقول أن في علم اجتماع زيمل تبرز بعض الخصائص العامة. فمن أهم اهتماماته دراسته لأشكال التفاعل الاجتماعي بالأعداد وبتأثير النقود وما يرتبط بها من اقتصاد على الحياة الاجتماعية، ولقد اعتمدت منهجيته على الالتزام بالتحليل الشكلي ومبادئ الجدلية الدياليكتيك، ولقد حاول زيمل أن يقدم نظرية لتفسير الظاهرة الحضرية في مقالته " المدينة والحياة العقلية " معتمدًا على ثلاثة متغيرات أساسية: الحجم وتقسيم العمل / والمال / العقلانية. ومفاد نظرية زيمل يمكن تلخيصه في إنه كلما زاد عدد سكان مجتمع عملي أدى ذلك إلى زيادة تعقد العلاقات الاجتماعية بينهم، مما يؤدي إلى التباين بين السكان في شكل تقسيم العمل، إضافة إلى أن الاقتصاد النقدي يعطي قيمة كمية للقيم والعلاقات والأشخاص يميل إلى تسطيحها وتكميمها [١] .

فحجم الميتربوليس مهم جدًّا؛ لأنه يعطيها الصبغة العالمية، ويوسع من دوائر العلاقات الاجتماعية ومدى الحرية الشخصية بينما في الوقت نفسه يقلص من قيمة وعمق العلاقات الشخصية، وهذا يؤدي في رأي زيمل، إلى زيادة الحاجة إلى التباين والاختلاف بين السكان مما يؤدي إلى ظهور مستويات عالية من تقسيم العمل الاقتصادي وتأخذ عملية تقسيم العمل الاقتصادي هذه شكل الفردية والاغتراب هنا، وتؤدي الفردية إلى حاجة الفرد إلى المبالغة في إبراز تفرده وتميزه عن الآخرين، ولهذا فإنه يميل إلى تقمص أكثر أنواع مظاهر الخصوصية، لذلك نرى أن المدينة (المتربوليس) تميزت بأنواع من السلوك المبالغ فيه والذي يميل إلى الاستعراضية، حرصا على استقطاب اهتمام الآخرين والتأكيد على تفرد تميز الذات. ويزيد من حدة هذا الميل التغير والتبدل المستمر الذي يميز حياة المدينة بحيث يزيد من مدى الوعي

---

١) . Simmel" e Mental and Metropolits The" vne Donald in, Simmel George: Forms Social and Vidualit Inde on. Chicaqo University of Chicaqo Press. ١٩٧١. pp٣٢٤ – G٣٣٩.

كذلك انظر الترجمة العربية لنفس المقالة في: بارك ترجمة أبوبكر أحمد باقادر عبد العاطي) المدينة، جدة: تبر للنشر، ١١٩٨٨ ص ص٢٥٧ – ٢٧٣.

بالذات، مما يجعل إنسان المدينة يعيش حياة متوترة، تجعله يطور بالضرورة نوعا من اللامبالاة في مواجهة الآخرين تمكنه من تقليل تأثير ملاحظة الآخرين المستمرة. أي يصبح أكثر نضجا ويقلل من قمية العالم الموضوعي حوله، على أن هذه اللامبالاة تعطيه الشعور باللاقيمة مما يجعله أكثر غربة عن العالم الذي يعيش فيه، بحيث يصبح الفرد صغيرًا جدًّا من آلة ضخمة للتنظيم والقوة تسحق كل ما حققه من تقدم أو روحانية أو قيم لتحوله من شكله الوجداني إلى صبغة أو شكل موضوعي بحت، بحيث يصبح الإنسان الحضري شخصًا يميل إلى الحسبية العقلانية البحتة.

ويقوي من الشعور اللاشخصانية في المتربوليس الاقتصاد النقدي. فالمال هو مصدر عقلانية وفكر الحضري، إذ المال والفكر يشتركان في موقفهم الموضوعي تجاه الآخرين والأشياء بحيث إنهما يصبحان غير مكترثين بالفردية الأصلية، فالإنسان الميتروبوليسي تقوده عقليته لا عاطفته، حسابيته للكسب والخسارة وليس عواطفه أو أهواءه، وكما قال زيمل " لم تكن لندن قط في كل تاريخها قلب إنجلترا، لكنها كانت دائما فكرها وحقيبة نقودها ! " وتسهم النقود في جعل الحضري يقلل من قيمة الأشياء والناس من حوله، ذلك أن النقود واحد من أخطر الموازين، إذ تحيل عملية التنمية إلى الإجابة على السؤال بكم ؟ بحيث تصبح النقود التي لا لون ولا طعم لها القاسم المشترك لكل قيمة [١].

لقد أثارت نظرية زيمل العديد من ردود الفعل والانتقادات، فلقد انتقدت نظريته بسبب شكلانيتها ولاهتمامها بالتفاصيل الجزئية للحياة الاجتماعية وكذلك انتقد لإمبريقيته ولافتراضه حتمية نماذج العلاقات الاجتماعية التي قال بها. ولقد تحدى بعضهم ما قال به عند العلاقة بين الحجم ونوعية العلاقات الاجتماعية فمن بين من انتقدوه ماكس ثيبر، الذي قال بأن عوامل ثقافية مختلفة هي التي تحدد الحجم الذي تبدأ عنده سمات العلاقات اللاشخصية في الظهور [٢] على إننا ينبغي أن نوضح أننا ينبغي أن نسأل أنفسنا إلى أي مدى تشكل نظرية زيمل نظرية محددة عن المدينة مقارنة

---

١) Ibid. pp. ٣٢٥ – ٧

٢) Max. Weber. Op City The. Cit. p. ٦٥

بنظرية العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية الصناعية الحديثة، فإذ ما تركنا جانبا مسألة مدى صدق إمبريقية هذه النظرية ومدى اتساقها وصلاحية منهجيتها، فإن علينا أن ندرس إلى أي مدى يقدم تحليل زيمل إطارًا نظريًّا اجتماعيا لدراسة المتربوليس.

في الواقع من الواضح أن منهجه يختلف عن ذلك الذي طوره تونيز وكذلك يختلف عما قدمه الرواد. إذ وعلى الرغم من عدم وضوح الفرق بين السبب والتأثير الواقع في تحليله إلا أنه يظهر أن زيمل يرى المتربوليس نفسها مصدرًا لبعض سمات الحياة الحديثة. فهو لا يشير إلى المدينة على أنها مثال على العقلانية أو اللاشخصانية أو على ذلك النوع من العلاقات الاجتماعية الحديثة إنما يراها كعامل سببي في حد ذاته لتغير مثل هذه الأشكال الاجتماعية. وما تميز به زيمل هو تأكيده على ما يمكن تسميته سوسولوجيا العدد. فالمتربوليس قبل كل شيء مكان تجمع بشري كبير، وبحسب أهمية الحجم اجتماعيا عنده تجعلنا هذه الحقيقة وحدها نتوقع أنماطا من الارتباط الإنساني مختلفة عن تلك التي تقوم على المواطن الصغيرة كالقرى مثلا. وبذلك فإن تأكيد زيمل على الحجم يشكل محاولة للتنظير عن المدينة.

لكن زيمل يعتمد إضافة إلى الحجم على عوامل تقسيم العمل والاقتصاد النقدي ليقسم من خلالها الصفة اللا شخصانية والنفعية التي تميز العلاقات الاجتماعية في المدينة، على أن هذين العاملين وإن كانا مرتبطين تاريخا بالمدينة لكنهما ليسا خاصين بها ولا يفسران بها، أي أنهما من خصائص أسلوب تنظيم المجتمع ككل، ولأن نظرية زيمل تشمل عوامل " اجتماعية " وليس فقط ميتربولتانية فإنه اضطر إلى أن يعرف المدينة على أساس جغرافي أو عددي فقط وتأثير المدينة عنده يتضمن حدودها ليعم ربما المجتمع برمته، لكننا إذا ما اعتمدنا على هذا التعريف سنجد أنفسنا قد ساوينا بين مفهوم المتروبوليس والمجتمع، وبذلك فإن ما ذكرناه عن الحجم يصبح لا معنى له، حيث إن المجتمع يحتوي وحدات صغيرة وكبيرة ويغدو استخدام مصطلح

" متربوليس " تكرارا لا فائدة فيه. أما فيما يتعلق بتقسيم العمل والاقتصاد النقدي فأنهما لا يمكن أن يشكلا أسسًا نظرية عن المدينة لوحدهما [١] لذلك أكد (Beckre) على أن ما قصده زيمل إنما هو الحديث عن نوع معين من المجتمعات وليس نموذجا معينا من المواقع لكن تأكيده هذا يتجاهل أهمية العدد في دراسة زيمل. وفي رأينا من أن ما تعانيه نظرية زيمل، إنما هو نوع من الازدواجية بين تحليل المدينة من ناحية وتحليل المجتمع الغربي الحديث من ناحية أخرى. ولما كان ينبغي أن يعالج الموضوعان بصورة منفصلة فإن نظرة زيمل يمكن في أحسن الأحوال أن تقبل كوصف، أما النظر إليها كتحليل يجعلها مضطربة. فأي نظرية عن المدينة يجب أن تشمل خصائص أساسية مشتركة بين المدن بغض النظر عن أسلوب الإنتاج السائد فيها، وهذا ما حاول القيام به لويس ويرث (Wirth) is [٢] .

لقد حاول لويس ويرث في مقالته " الحضرية كأسلوب حياة " أن يستفيد من إنجازات زيمل وكذلك إنجازات بارك في محاولتهما لتأسيس نظرية للمدينة. بطبيعة الحال جعله هذا الاعتماد عرضة لكافة الانتقادات التي وجهت لهما، لكن قبل أن نتعرف على الانتقادات ربما كان من المفيد أن نتعرف على أسس نظريته فكما ذكرنا يمكننا أن ننظر إلى مقالة ويرث على أنها عبارة عن امتداد وتحسين وتطوير لنظرية زيمل عن المتربوليس. إذ أخذ عن زيمل الاهتمام بأشكال الارتباطات الإنسانية في المدينة، وكذلك أخذ عن ازدواجية أو ثنائية مدينة ريف إضافة إلى التجربة الوجدانية في الحياة الحضرية. وعلى غرار زيمل يحدد ويرث الحجم على اعتباره متغير مفسر أساسي، كذلك أنه يستبدل مسألة تقسيم العمل بمسألة تحليل اللاتجانس بينما يلغي مسألة تأثير الاقتصاد النقدي كليا من تحليله، على أنه يلتقط من بارك والمدرسة الإيكولوجية

---

١) Becker. " Simmel no' Philosophy of Money s" Wlolf K in(Ed) Geroge Simmel)١٨٥٨ – ١٩١٨) Columbous: Ohoi State University Press. ١٩٥٩ pp. ٢٣٠ – ١.

٢) Wirth. " e of Way A As Urbanism" American Journal of Sociology. Vol. ٤٤) ١٩٣٨) pp. ١ – ٢٤.

مسألة تأثير الكثافة على التنظيم البشري والسيطرة التي للمدينة على ظهيرها الريفي. فهو يرى أن الإيكولوجيا البشرية إضافة إلى مسألة التنظيم والأمور النفسية الاجتماعية هي من أهم العوامل المؤثرة في أشكال العلاقات الاجتماعية والخصائص الشخصية. ويرى أن هذه العوامل الثلاثة متكاملة [١] .

وكهذا فإن ويرث قدم نظرية عن المدينة تقوم على الحجم والكثافة واللاتجانس حيث يرى أن هذه المتغيرات الثلاثة تشكل ما يراه حضريا. فالمدينة بالنسبة له عبارة عن مكان كبير نسبيا ذو طبيعة دائمة وتتميز بكثافة عالية وذو أفراد غير متجانسين اجتماعيا وبذلك فإن الثنائي حضر / ريف، بالنسبة لويرث، إنما تشير إلى نوعين من النماذج المثالية للمجتمع المحلي البشري أو نموذجين من نماذج الارتباط الإنساني التي تميز العصر الحديث. ذلك فإن المستقرات البشرية والمختلفة أما أن تكون أكثر ميلا للحضرية أو إلى الريفية، ولا ينبغي لنا أن نتوقع اختلافًا مفاجئًا بين أنواع الشخصية الحضرية والريفية. إذ يمكن اعتبار المدينة والريف طرفي متصلة تنتظم بينهما معظم المستقرات البشرية ودور نماذج لويس ويرث المثالية إنما هو تقديم إطار مرجعي لمثل هذا التحليل ضمن اهتمامات التحليل الاجتماعي مما يمكننا من القيام بالدراسات والافتراضات الإمبريقية.

وينبغي أن نؤكد أن ويرث لم يدع أن العلاقات أولية تختفي في المدينة إذ في دراسة مبكرة له عن الغيتو اليهودي في شيكاغو انتهى إلى أن الجالية تشكل " مجتمعا ثقافيا " له حياته الجماعية الخاصة. كذلك ينبغي أن تؤكد أنه لم يقصد أن الحضري يعرف عددًا أقل ممن يعرفهم سكان الريف، إذ العكس ربما كان هو الصحيح، وكل ما قال به هو أن الشخص في المستقرات الكبيرة سيتعرف على نسبة أصغر ممن يتفاعل معهم على المستوى اليومي، وأن هذه الحقيقة يمكن أن تفسر تطور المسافة الاجتماعية التي تتميز بها الحياة الحضرية [٢] .

---

١) Bid, p. ٨.

٢) . Wrth, " The Chetoo" Soc of Journal Americanioloqy. lVop. (٣٣) Dolar١٩٢٧) pp. ٥٧ – ١٧.

كذلك نجد أن ويرث، مثله مثل زيمل، يرى أن الحجم يخلق توترًا بين الفرد والحرية الفردية إذ في مقابل أن يكسب الفرد درجة من الحرية التحرر من الضوابط الشخصية والعاطفية التي تفرضها الجماعة الحميمة، فإنه في المقابل يخسر إطار التعبير عن الذات والأخلاق والشعور بالمشاركة الذي جيء من الحياة في مجتمع موحد.

لذلك تنحو الحياة ضمن مجموعة كبيرة إلى أن تصبح لامعيارية (مرضية / أنومية) ويستعاض عن عدم وجود قواعد أخلاقية مجتمعية بوسائل ضبط اجتماعي رسمية وبالمشاركة الرسمية مثل وسائل الإعلام الجماهيرية.

أما **تأثير الكثافة على العلاقات الاجتماعية** فإنها وظيفة من وظائف نمو التباين. فويرث من تلاميذ مدرسة دور كايم ومدرسة شيكاغو الإيكولوجية في أنه يرى أن الاختلاف هو الطريقة التي يجيب بها السكان على مسألة الزيادة العددية في رقعة جغرافية ما. لذلك فإن تأثيرات ارتفاع الكثافة مرتبطة جدًّا بأعداد الأشخاص المختلفين المتباينين على أساس نشاطاتهم وزيادة التعقيد في البناء الاجتماعي. ويقودنا هذا إلى مسألة التجانس التي يعتمد ويرث في تحليلها على زيمل، وتحليلاته للهيكلة الاجتماعية، ويمكن أن تفسر الاختلالات والاضطرابات النفسية التي يعاني منها السكان الحضر، إذ من السهولة أن تصبح الشخصية الحضرية مضطربة وترتفع بذلك معدلات الأمراض العقلية والانتحار... إلخ. إضافة إلى أن اللاتجانس يؤدي إلى عملية تسوية اجتماعية يصبح بمقتضاها الفرد خاضعًا للجماهير، إذ حينما يريد الفرد أن يشارك في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المدينة فإنه سيضطر أن يخضع فرديته لمتطلبات المجتمع المحلي الكبرى وبذلك ينغمس في الحركات الجماهيرية فالفعل لكي يكون مؤثرًا ينبغي أن يكون جماعيًّا، ولا تتم المشاركة السياسية، على المستوى الاجتماعي إلا عن طريق التمثيل السياسي. وهكذا تتقلص قدرة الفرد إلى شكل صوري وتهيمن الأجهزة على الخدمات والمرافق التي يعتمد عليها الفرد بصورة كلية.

يظهر أن وصف ويرث للحضرية كأسلوب حياة، وعلى وجه الخصوص تشخيصه للشخصية الحضرية كئيب جدًّا، بحيث يمكن نعته هو وزيمل سواء بأنهما يميلان إلى

الرومانتيكية الريفية فعلى الرغم من أن ويرث كان على علم بالجوانب الإيجابية في حياة المدينة وبالجوانب السلبية في حياة الريف، إلا أن مقالته لم تقدم للنظرية الاجتماعية سوى تأكيدٍ من جديد على النزعة الريفية ونزعة لا حضرية تميزت بها الحضارة الغربية، إذ أن وصفه للحياة الحضرية والتأكيد على المجهولية والسطحية واللاشخصية والغائية وغيرها يتوافق مع صورة المدينة والريف في الشعر والرواية الإنجليزية لأجيال. والفرق هو أن ويرث استنتج هذه الصفات من خلال تحليل الأهمية الاجتماعية لثلاثة متغيرات، مؤسسًا بذلك الصورة التقليدية عن المدينة في شكل افتراضي [١] .

بطبيعة الحال تعرضت مقالة ويرث لنفس المسألة التي واجهتها مقالة زيمل، فلقد أكد روبرت ريدفيلد ((Redfield بعد ثلاث سنوات مقالة ويرث من خلال دراسة قام بها لأربعة مجتمعات محلية في شبه جزيرة اليوكتان في المكسيك، كانت تتراوح هذه المجتمعات المحلية بين صغيرة متجانسة ومعزولة في توسيك إلى أكبر مدينة في المنطقة، ميراندا. وعلى أساس دراسته هذه، كان ريدفيلد يرى أنه كلما قلت عزلة مجتمع ما زاد وأصبح بذلك متسما بالتفكك الثقافي والعلمنة ونمو الفردية. وفي ضوء هذه الدراسة ودراسات أخرى طور نموذجا مثاليا عن " مجتمع الفولك (المحلي) " وهو نموذج مثالي يكمل تحليل ويرث عن طريق تحديده للخصائص الثقافية للمجتمعات المحلية على اعتبارها تمثل طرفي متصلة ريف – حضر [٢] .

ويقدم ريدفيلد مجتمع الفولك على اعتباره مجتمعًا يتميز ببعض السمات المشتركة تجعله يمثل نموذجا، يمكن مقارنته بمجتمع المدينة الحديثة. المدينة عبارة عن عالم معقد سريع التغير بينما مجتمع الفولك مجتمع صغير الحجم ومعزول وأمي ومتجانس ومتماسك، تغلب على أصحابه العصبية، وهو مجتمع وليس به تقسيم عمل معقد ويعتمد فيه العمل على تفريق واضح يقوم على أدوار النوع أما وسائل الإنتاج فإنها مشتركة والنشاط الاقتصادي مقتصر على المجتمع، أما ثقافة المجتمع فإنها تتميز

---

١) R Willams The and The City. Chatto and Windus. ١٩٧٣. p. ١

٢) R. Redifeld The Fork Culure Do Yucatan, Chicaqo: University of Chicaqo Press. ١٩٤١.

بأنها تقليدية غير نقدية، وهو مجتمع تقوم فيه الصلات الاجتماعية على أسس القرابة والدين ويتأسس التماسك الاجتماعي فيه على العادات والتقاليد وليس على القانون الرسمي. أما أنماط التفاعل بين أفراد المجتمع فإنها تعتمد على أساس المكانة الموروثة والعلاقات الاجتماعية شخصية ومنتشرة بين جميع أفراد المجتمع. ويرى ريدفيلد أن مثل هذا المجتمع تنعدم فيه دوافع الكسب التجاري [١] .

وإذا ما نظرنا إلى أعمال ويرث وريدفيلد مجتمعة فأننا نلاحظ أنها تعرض موضوعين أساسين. أما الأول فهو أن العلاقات الإنسانية يمكن أن تصاغ في ضوء نماذج مثالية في شكل ثنائيات منطقية بحيث يمكن وضع أي المعيار النظري الصرف عن الحضرية / الريفية. وينبغي هنا أن نلاحظ أن تخصيص النماذج المثالية ذاتها متغير، إذ قد يختار مباحث التأكيد على جانب بينما قد يختار آخر جوانب أخرى. بحيث لا يكون نقدًا صادقا الاعتراض على ويرث عن طريق اقتراح أن المدينة تعرض خصائص أخرى غير التي أكد عليها في مقالته، إذ أن ما وصفه ويرث عن الحضرية إنما هو عبارة عن بناء منطقي وليس وصفا إمبريقيا. وهو بناء منطقي يسهل البحث الإمبريقي الفعلي عن طريق تقديم معايير مفاهيمية واضحة عن الحضرية، وهو ككل نموذج مثالي لا يقوم إلا على أساس فائدته وليس على أساس مصداقيته الإمبريقية.

بطبيعة الحال لم تقتصر ورقة ويرث على مجرد التقديم المفاهيمي وإنما كانت تطمح إلى تطوير تفسير إمبريقي للفرقات في طريقة الحياة بين المجتمعات البشرية المختلفة، وهذا يقودنا إلى الموضوع الثاني والذي يبرز في عمل ريدفيلد، ونقصد بذلك الاختلاف في أنماط العلاقات الإنسانية في المجتمعات المحلية المختلفة وإمكانية تفسيرها على أساس الحجم والكثافة ودرجة تجانسها الداخلي ومدى عزلتها عن المراكز السكانية الأخرى (أي أن الموضوع الأول يتعلق بمسألة الصياغة المنهجية أما الآخر فإنه يتعلق بمحاولة الشرح والتفسير وبذلك فإن تقويم هذا الاتجاه من النظر العلمي يتطلب الدراسة على المستويين).

---

١) R Redrield" The Folk Society" of Journal Americam Vol Sociolohy٥٢. (١٩٤١), pp. ٢٩٣ – ٣٠٨.

وكما انتهى نقاد مدرسة شيكاغو في الثلاثينات إلى طريق إمبريقي مسدود في محاولاتهم دحض نظرية بيرجس حول الدوائر المتداخلة للنمو الحضري متجاهلين عدم صلاحية الأسس النظرية الإيكولوجية التي تقوم عليها، كذلك نجد أن الكثير من الجدل الذي ثارت ضد مقالة ويرث منذ الحرب كنت عبارة عن تقويمه نظريا صحيح، كما يوضح بهل ((Pahl أن هنالك العديد من الشواهد التي توضح أن منطقة وسط المدينة تختلف عما يقترحه ويرث وغيره من المنظرين، لكن لا تكفي مثل هذه الشواهد لدحض نظرية ويرث أو تقويمها إذ أنها هامشية. حيث كما ذكرنا لا يمكن دحض نموج مثالي عن طريق معطيات إمبريقية [1] .

ويمكن تقسيم هذه الشواهد في قسمين، أولها يتعلق بالدراسات التي وثقت وجود طريقة حياة " ريفية "، داخل مركز المدن الكبرى، مثل وجود علاقات قرابية أو صداقة بين الجيران وهنالك الآن وفرة من الشواهد على وجود أسماهم جانز ((Gans " الحضر الريفيين " في العديد من المدن وأن وصف ويرث لطبيعة الحياة الحضرية على أسس المجهولة اللاشخصانية لا ينطبق عليهم [2] .

أما القسم الثاني من الدراسات فيتعلق بالدراسات التي حاولت توثق الحياة " الحضرية " الحضر الريف. حيث تعرضت دراسة ((Mann لمستعمرة سكنية صغيرة موضحا كيف أنها تعرض خصائص " حضرية ". تتمثل في مستوى معيشة سكانها واتجاه تجاهل لآخرين بصورة أكبر مما هو عليه الحال في مناطق حضرية مجاورة [3] كذلك دراسة أوسكار ((is لويس التي درس فيها نفس Blase المناطق التي درسها ريدفيلد بعد مضى عشرين سنة والتي توصل فيها إلى نتائج معاكسة تماما لما

١) Readinges in Urban Sociology. Dom" Pergamon. ١٩٨٦ p. ٢٦٧. R. Rehl. " The Rural – Urban Comtimuum" Rpahl in(Ed).

٢) . Gans The Urban Villiagers New The Free Press. ١٩٦٢.

٣) P. Mann An Approch to Urban Sociology. Chicago University of Chcago Press ١٩٦٢.

توصل إليه ريدفيلد، حيث وجد عدم الثقة والخوف والحسد والعلاقات الفردية بدلا من التجانس والهدوء والإجماع [1] .

على إننا يجب أن نشير هنا إلى نقطتين حول أمثال هذه الدراسات. أولها إنه وعلى الرغم مما يقال عن أساسها فإنها ليست بالضرورة متعارضة مع الخصائص التي قال بها ويرث عن النماذج الحضرية والريفية. إذا بإمكان ويرث أن يرد على مثل هذه الشواهد بأن وجود هؤلاء الحضر الريفيين أو عملية تريفة الحضر (المدن)، الذي يتقول به جانيت أبو اللغد [2] إنما هي نتيجة زيادة الكثافة مما ولد " عوالم اجتماعية فسيفسائية " تتجمع فيها الجماعات التي تشترك في صفات العنصر والطبقة والمكانة... إلخ. كذلك فإن الدراسات التي أجريت على المناطق الريفية ووجد بعض عناصر الثقافة الحضرية يمكن أن تفسر على أنها نتيجة لسيطرة المدينة على ظهيرها الريفي. لذلك فإنني أستغرب إمكانية استخدام مثل هذه الشواهد في محاولة دحض أو معارضة وصف حياة المدينة كما يقدمها ويرث.

كذلك فإن مثل هذه البيانات والشواهد وإن كانت متعارضة مع صورة الحياة الحضرية كما يقدمها ويرث فإنها لا تشكل دحضا لنظريته، وإنما هي مجرد نقد حول مدى فائدة مفاهيمها فكما أوضح جوبيرغ ((Sjoberg يجب علينا أن لا نخلط بين التفريق التحليلي والواقع الإمبريقي [3] فويرث، كما ذكرنا مرارا، لم يدع أن طريقة الحياة في المدن بالضرورة تتميز بالمجهولية والسطحية والانقسامية والتحول، وإنما قال فقط إنه يرغب في صياغة نظرته عن الحضرية في ضوء مثل هذه الخصائص. وبذلك

---

١) Oscar islife in A Mexican Village Tepozltan Restudied Uran Universithy of Ill.

٢) Adjustment to City e: "The Equptioan Cas American Journal of Socioloqu. Vol ١٩٦١٤,٦٧ pp. ٢٢ – ٣٢ "Abu ad Miqrant.

٣) . "Sjoberq The Rural – Industrial –Urban Dimensions in Pre "Tansitional and Indust Societies in R Fris (Ed) dbook of Modern Socioloqy. Raud Mcnall Chicaqo, ١٩٦٤, p.١٣١.

فأن أي منطقة حضرية لا تنطبق عليها هذه الصفات تعتبر في نظر مثل هذا المنظور وبكل بساطة ليست حضرية.

على إننا وإن كنا لا نستطيع أن نبرهن على دحض مصداقية نموذج مثالي فإن يمكن أن نتساءل عن مدى فائدته بالنسبة للبحوث الإمبريقية، وسيكون لنا كل المبررات لرفضه أن استطعنا أن نشكك في فائدته أو أهميته لها، وعلى الأساس سنواجه نظرية ويرث بما يلي:

أولاً: نجد أن صياغته المفاهيمية لما هو حضري ولفكره متصل بين نموذجين متتالين للحضرية والريفية غير دقيقة ومشوشة. ولقد اعترف بذلك مؤيدو الاتجاه الذي يعتمد فروقات حضرية – ريفية أو من عارضوه، إذ المشكلة أن العديد من المتغيرات المختلفة المتبينة تجمع مع بعضها البعض في نهاية كل طرف من طرفي المتصل. لكن لا يمكن الافتراض بأنها جميعا تعتمد علي بعضها وأنها ستتغير بصورة منتظمة مع بعضها البعض.. فيوضح لويس مثلا، أنه منطقيا وإمبريقيا من الممكن أن يوجد في مجتمع ما درجة عالية من التجانس والفردية في نفس الوقت لذلك فإنه يستنتج أن مفهوم " الحضرية " مفهوم مطاطي بحيث لا يمكن أن يكون مفيدًا للتحليل الثقافي. ولقد أكد أو دعم ذلك دنكن موضحا أنه ليس فقط أن خصائص " الحضرية " و " الريفية " لا تتغير مع بعضها بصورة منتظمة دائما وإنما كذلك لا تظهر تدرجا مستمرا [1] .

أما المشكلة الثانية التي تواجهنا عند دراسة هذه الصياغة المفهومية هي ملاحظة لويس أيضًا، أن يظهر إنها ضيقة جدًّا بحيث تغدو غير مفيدة. لذلك عزى لويس الفروق التي ظهرت في بحثه عن نتائج ريدفيلد إلى أن وصف ريدفيلد للمستقرات الحضرية المدروسة (تبوزلاتن) في ضوء المحدودية المفروضة بسبب التزامه بمتصل الفولك – حضري. وهو يرى أن عملية التغير في المجتمع المكسيكي أكثر تعقيدا من أي تقلص في قانون واحد وعلى الرغم من أن فيبر ابتكر طريقة النموذج المثالي كطريقة

---

١) انظـــــر O. Duncam Communmtiy Rural– "Urban Comtinuum in p. Reiss and t (eds). societ and Cities. New York: The Free Perss. ١٩٥٧.

للتحليل الاجتماعي لإيمانه بأن من المستحيل قيام وجهة نظر يمكن من خلالها الإحاطة بالعالم الاجتماعي، ووظيفة النموذج الثالث إنما هي تعيين وعزل تلك الجوانب من الواقع التي يرى الباحث أنها الأكثر أهمية وبناء عليه فإن لويس يرى أن استخدام نموذج الحضرية أو الفولك المثالية فشلت في تعيين أهم جوانب الدراسة [١] .

أما الانتقاد الثالث فإنه يتعلق بمدى فائدة مفهوم الحضرية والريفية بناء على خصائصهم التقويمية. ومرة أخرى نعتمد نقد لويس لريدفيلد. حيث يركز على بروز الأحكام القيمية. حيث نجد القول بأن مجتمعات الفولك مجتمعات طيبة، والمجتمعات الحضرية سيئة، وحيث إنها تفترض أنها مجتمعات متماسكة بينما المجتمعات الحضرية عبارة عن قوة التفكك العظمى، ويبدو أن هذا نقد يوجه لكل من استخدموا مثل هذه المتصلات، وهي تنطبق في حالة ويرث أكثر منها في حالة ريدفيلد.

لكن وعلى الرغم من كل هذه الانتقادات، فإن المشاكل الأساسية المرتبطة بمنهج ويرث ليست متعلقة بطريقة صياغته للمفاهيم، ولكن بمدى كفاية تفسيره النظرية، فالمسألة هنا هي أن ويرث يفشل في توضيح كيف أن الحجم والكثافة واللاتجانس محددات رئيسية لطريقة الحياة التي يصفها فيذكر موريس ((Morris وريزمان ((Reissman إن هذه الخصائص نفسها يمكن أن يتم استنتاجها عن طريق متغيرات أخرى عديدة وإنه من الشائع ربطها بالمدن [٢] .

ولقد طور جانز ((Gans نقده لويرث على هذا الأساس موضحا أولاً أن النتائج المشتقة من دراسة وسط المدينة لا يمكن أن تعمم على المنطقة الحضرية برمتها. وثانيا لا يوجد بعد دليل كاف لإثبات أو رفض أن العدد والكثافة واللاتجانس لها أي نتيجة على التتابعات الاجتماعية التي يفترضها ويرث. وأخيرًا حتى لو كانت العلاقة السببية يمكن يبرهن عليها، فإنه يمكن إظهار أن نسبة كبيرة من سكان المدينة كانوا،

---

١) O. Cit is. p. ٤٤٥.

٢) R. odon Socioloqy Urban Morres. Unwin F Allen, ١٩٦٨.

وما يزالون، معزولين عن مثل هذه النتائج بسبب بناءات اجتماعية ونماذج ثقافية وفدت إلى المدينة أو تطورت بسبب الحياة فيها [1] .

أما بهل ((Pahl فإنه يقول، على خطى نقد جانز " لا أجد دليلاً كونيًّا على متصل الحضرية – الريفية، ذلك المتصل الذي يظهر أنه غير كبير فائدة حتى لو استخدم كأداة تصنيفية. وأرى أن فكرة التفريق بين ما هو محلي وقومي أكثر أهمية منه [2] ". إذ يرى أن حياة الناس ستتأثر دائما بخليط من المؤثرات والعمليات المحلية والقومية، وأن حقلاً ثانويًّا يجمع بين الاثنين سيستمر، مما يعني ظهور نوع من التداخل بين علم الاجتماع الحضري والريفي. أي أن بهل يرى استحالة قيام علم اجتماع حضري يقوم بصورة كلية على فكرة ثقافة حضرية متميزة، لكن مع ذلك احتمال وجود مفهوم فراغي (مكاني) لحقل ثانوي يركز على دمج العمليات المحلية والقومية وتأثيرها على فرص حياة الفرد [3] .

تقودنا هذه المراجعة المستفيضة إلى أن خطأ نظريات علماء من أمثال زيمل وهوبرت وريدفيلد ومن شابههم هو أنهم اختاروا تركيز اهتمامهم على مسألة هامة، العدد مثلا، وتأثيرها على نمط العلاقات الاجتماعية، مع فشلهم في معرفة مدى محدودية مثل هذا الاتجاه ومن ثم محاولة الإجابة على ظواهر ثقافية متغيرة كبرى عن طريق اختزال أو تقليص فيزيقي. مما يجعلنا نتطلع إلى طريقة تنظير اجتماعي أكثر ثراء وقدرة على شرح وتفسير الظاهرة الحضرية.

لذلك رحب علماء الاجتماع الحضري كثيرًا بصدر كتاب جون ركس وروبرت مور (Moore) and Rex عن " العرق والمجتمع المحلي والصراع " الصادر ١٩٦٧ والذي درسا فيه مشكلة الإسكان والعلاقات العرقية في منطقة وسط مدينة برمنجهام، وطورا

---

١) . e Gans Urbanism and Suburbamism As Ways of" R in. Pahl(Ed) don Sociology Urdan Readinqs. Pergamon١٩٦٨, pp. ٩٨ – ١٠٣.

٢) R. Pahl. " The Rural Urban Contiuum" Op. Cit. p. ٢٥٨.

٣) Ibid. p. ٢٧٣

إطارًا نظريًّا يمثل صهرًا بين عمل بيرجس عن شيكاغو حول منطقة الانتقال وتأكيدات فيبر الاجتماعية على أفعال الأفراد ذات المعنى، ويكونا بهذه الطريقة قد أسسا علم اجتماع حضري يمكنه أن يحتفظ باهتمام متميز له بعد فراغي في دراسة العلاقات الاجتماعية وفي نفس الوقت يقوم على إطار نظري ينبثق من التيار العام لعلم الاجتماع لتحليل مثل هذه العلاقات [١] .

ففي رأي ركس ومور تكمن أهمية مدرسة شيكاغو بصورة عامة، وأبحاث برجس بصفة خاصة، في تعرفها أن المدينة – خلال مسيرة تطورها التاريخي – أصبحت متباينة إلى مجتمعات محلية ثانوية متميزة، مفصولة فراغيا إلى مناطق أو قطاعات مختلفة، وأنها مرتبطة بنوعية خاصة من السكان يظهرون بصورة جماعية أنواعًا خاصة من الثقافة. لكن ركس ومور إنما يأخذان هذا كنقطة انطلاق لنظريتهم عن المدينة. فهنا يريان أن في بداية الاستقرار في المدينة تنفصل ثلاثة مجموعات مختلفة مكانيًّا فيما يتعلق بالملكية عن بعضهم ويقيمون أسلوب حياتهم الاجتماعية على ذلك الأساس. وهذه المجموعات الثلاثة هي الطبقة الوسطى العالية، ممن يمتلكون منازل كبيرة نسبيا وهي تقع بالقرب من المركز الثقافي والمالي لكنها في الوقت نفسه بعيدة عن المصانع ومساوئ أو سلبيات الحياة الحضرية. والطبقة العاملة، التي تستأجر منازل صغيرة ممن ولدت وأوجدت تجربتهم المشتركة مرارة الأوضاع الاقتصادية شعور قوي بالهوية الجماعية ولدت فيهم التكافل، أما الطبقة الثالثة فهي الطبقة الوسطى الدنيا وهي ممن يستأجرون منازلهم لكنهم يتطلعون إلى طريقة حياة الطبقة البرجوازية مالكة المنازل [٢] .

ويقترح ركس ومور، مثل بارك وبرجيس، أن عملية نمو المدينة تتضمن انتقال سكان من منطقة وسط المدينة إلى أطرافها، ويعود هذا جزئيا إلى توسع منطقة وسط المدينة التجاري، لكن يعزى هذا أيضًا لمحاولة واسعة الانتشار اجتماعيا في السعي في

---

١) J. Rex and R. Moore Race Commumity and Conflict. Oxford Univenrsity Press dan. ١٩٦٧.

٢) Ibid. p. ٨

تقليد حياة الطبقة الوسطى التي ارتبطت بنمو الضواحي الجديدة. فبينما ينتقل الحرفيون والقادة الصناعيون إلى منازل مستقلة في الضواحي الداخلية، تنتقل الطبقة الوسطى الدنيا (ممن يحق لهم الحصول على قروض لشراء منازل) إلى الضواحي شبه المنفصلة، ويعاد توزيع الطبقة العاملة على مساكن عامة، وتهجر الأنواع المختلفة من المساكن التي أقيمت في القرن التاسع عشر حول مركز المدينة لسكان جدد، وتلتهم منازل البرجوازية المنطقة الصناعية المركزية، بينما يعاد بيع المنازل التي كان تسكنها الطبقة الوسطى الدنيا وتؤجر كبنسيونات للمهاجرين الجدد إلى المدينة، وبهذه الطريقة تتحول منطقة وسط المدينة تدريجيا إلى منطقة رذيلة، تتميز بتدهور مبانيها وتمركز المهاجرين الجدد فيها. ومركزي في نظرية ركس ومور التأكيد على أن المدينة تخلق لدرجة ما نظمًا قيميًّا للمكانة موحدًا بين أفراد المجتمع، فالتطلع إلى الانتقال إلى الضواحي عام بين كافة المجموعات السكانية، مما جعل سكنى منطقة الضواحي من الأمور المرغوب فيها، على إنها ليست متوفرة للجميع بنفس الدرجة فهي من المصادر النادرة مما يعني أن المساكن المرغوب فيها قليلة العرض، وأن الوسائل التي يمكن بواسطتها توزيع فرص الحياة في المدينة، كذلك يتضح من ذلك أن أنماط توزيع المساكن يشكل الأساس الذي يقوم عليه الصراع الكمي بين المجموعات الاجتماعية المختلفة التي لها نفس التطلع أو الرغبة في الحصول على نفس المصدر، وبالإشارة إلى هذين المشكلين، مشكل التوصل إلى المرغوب والصراع على الحصول عليه قدم ركس ومور لعلم الاجتماع الحضري توجها سياسيا يتمشى مع اهتمامات علم الاجتماع الأساسية [1] .

ويقود الاهتمام بمسألة إمكانية التوصل إلى المرغوب النادر إلى بروز أهمية معيارين: أولهما: مسألة حجم الدخل وضمان استمراريته، إذ المسيطرون على توزيع المساكن إنما يقررون اعتماد القروض العقارية على ذلك الأساس مما يحدد من له الفرصة أولاً، والذي يعني أن ذلك سيكون في صالح أبناء الطبقة الوسطى التي غالبًا ما تكون ذات أجور لا بأس بها ويعملون في مهن تحتاج إلى مهارة. أما المعيار الثاني فهو يتعلق بمسألة

١) Ibed. p. ٩.

" الحاجة إلى السكنى " وطول فترة الإقامة، ومثل هذا المعيار من المعايير الرئيسية المستخدمة لتحديد من يمكن أن يعطى فرصة السكنى في الإسكان العام الجيد البناء، وهذا المعنى يؤدي بصورته القائمة إلى حرمان المهاجرين الجدد مما يجعلهم غير مؤهلين سوى للسكنى في مساكن دون المستوى، وهذا ما وجده كلا من ركس ومور في دراستهما الميدانية.

وهكذا يتضح من تحليل ركس ومور أن الوصول إلى المساكن المرغوبة يعني بروز ثلاثة فئات، فئة الطبقة الوسطى البيضاء التي بإمكانها – بحسب قدرتها الداخلية – أن تمتلك مساكنها الخاصة في منطقة الضواحي، وتستطيع فئة الطبقة العاملة البيضاء بسبب تحقيقها للمعايير التي تفرضها السلطات المحلية للسكنى في مباني الإسكان العام بمنطقة الضواحي على أساس من التوزيع البيروقراطي مما يترك الفئة الثالثة من المهاجرين الجدد والزنوج والآسيويين للمناطق السكنية المتدهورة وغير اللائقة وهذه الفئة الثالثة لا يمكنها أن تحقق التطلع العام لحياة الضواحي وبذلك فإنها تجبر على محاولة البحث عن مسكن في منطقة وسط المدينة الانتقالية [١] .

وهذا المنظور مكن ركس ومور من دراسة ديناميكية النمو السكاني في المدينة خاصة مسألة الانتقال إلى الضواحي، إذ كلما انتقل إلى منطقة وسط المدينة مهاجرون جدد ساعد ذلك على انتقال أسر أخرى إلى الضواحي مما يزيد من عملية تجانس السكان ثقافيا وطبقيا. مما يجعلنا نربط عملية التحول الحضري الاجتماعية إلى عملية توزيع المساكن الشحيحة أو القليلة العدد والمرغوبة جدًّا، سواء عن طريق السوق العقاري أو التوزيع البيروقراطي، مما يؤدي إلى صراع حول الإسكان من قبل مجموعات اجتماعية مختلفة في الهرم الإسكاني العام.

وتكمن أهمية هذه النظرة الديناميكية في إنها أعطت عملية الإسكان أهمية كبرى، وجعلتها وحدة تحليلية يمكن من خلالها تحديد فرص حياة الفرد الحضرية، وهذا البعد يجعل الاهتمامات النظرية لعلم الاجتماع الحضري مرتبطة باهتمام علم الاجتماع العام

---

١) Ibid. pp. ٣٠ – ٤١.

حيث التأكيد على مسألة اللامساواة والصراع الطبقي. كذلك تبرز أهمية منظور ركس ومور في أنهما أظهرا كيف أن البناء المكاني الفراغي للمدينة مربوط ببنائه الاجتماعي عبر نسق توزيع الإسكان، فالسوق العقاري يمثل نقطة تلاقي بين التنظيم الاجتماعي والبناء المكاني في المدينة. وبذلك تكون النظرية قد أقامت أسسًا جديدة لعلم الاجتماع الحضري، تنتظر بهل ((Pahl ليرسم لها إطارًا لمفاهيم النسق الحضري، وهو ما بقي ضمنيا في دراستهما [1] .

ويرى بهل أن المدينة مصدر لا مساواة جديدة غير تلك التي يخلقها عالم العمل، وأن كان يرى أن اللامساواة في الأجور عامل مهم في تحديد اللامساواة الحضرية، إذ يرى أن فرص الفرد الحضرية تتأثر بمدى حصوله المباشر لا غير المباشر على دخل عال، فمن يسافرون مسافات طويلة للعمل (مثلا عمال الخدمات في منطقة وسط المدينة الذين لا يمكنهم أن يعيشوا في المنطقة نفسها غالبًا ما تكون حظوظهم، أقل بكثير من زملائهم الذين بإمكانهم اختيار مكان سكنهم قريبا من مكان عملهم، كذلك فإن من يسكنون بجوار المرافق والخدمات العامة تكون فرصتهم أفضل ممن يسكنون بعيدا عنهما، وبينما يمكن الدخل العالي للفرد من الشراء أو الاستئجار بالقرب من المرافق الحضرية الجيدة، فإننا نجد في العديد من الدول الصناعية كبريطانيا يتم توزيع المرافق والخدمات العامة من قبل الدولة، مما يجعل عملية التوزيع ونمطها مهما في اللامساواة الحضرية، وهي كما هو واضح تتأثر بعامل السوق والعمليات البيروقراطية الحكومية.

وفي منظور بهل، وقبله ركس ومور، يمكن النظر إلى المدينة على اعتبارها نسق اجتماعي محلي محدد. وهذا لا يعني أن المدينة يمكن أن تدرس مستقلة عن المجتمع العام الذي هو جزء منه، بل نجد بهل ينتقد علم الاجتماع الحضري التقليدي انطلاقًا من هذا الافتراض، إذ نجده يتهم علماء الاجتماع الحضري التقليديين بأنهم يتجاهلون علاقة المدينة بالمجتمع ودراستها كوحدة في ذاتها، إذ كان ينبغي أن ينظر

---

١) Whose City? Rpahl mondsworth: Penguin, p. ١٠

إليها كمجال يمكن من فهم المجتمع العام، فالنسق الحضري لا يمكن أن يفصل عن المجتمع، مع التسليم بأن هناك عمليات هامة يمكن تعيينها وتحليلها مستقلة بذاتها [1] .

ومن أهم هذه العمليات **مسألة توزيع الموارد الحضرية النادرة** ، والتي يكون فيها المكان قطب الرحى. وهذا التوجه يؤدي إلى ثلاثة نتائج هامة.

أولاها: أن المكان غير متوفر للجميع بصورة متساوية ففي نظر بهل تعتبر عملية وجود طريقة توزيع السكن في المدينة من أهم الموضوعات التي يدرسها علم الاجتماع الحضري. ونظرا لأن اللامساواة في توزيع الموارد الحضرية شيء لا يمكن تفاديه، فإن هذا يعني أن هناك جبرا مكانيًّا على فرص الحياة سيعمل دائما على أفراد المجتمع وبصورة مستقلة عن أسلوب التنظيم الاقتصادي والاجتماعي السائد في المجتمع. على أنه لا يرى قيام حتمية مكانية أو إيكولوجية بالضرورة، إذ على الرغم من أن الموارد الحضرية ستكون دائما غير متساوية التوزيع، إلا أن السؤال عن كيف يتم توزعها يعكس في الغالب وظيفة أفعال أولئك الأفراد الذين يتحكمون أو يحتلون مناصب إستراتيجية تخول القيام بعملية التوزيع في النسق الاجتماعي. وبذلك فإننا نلاحظ أن نمطا للتوزيع الاجتماعي يسود على المنطق المكاني السائد. ففي النظام الحضري يوجد العديد من متخذي القرار الذين يحددون درجة إمكانية حصول القطاعات الاجتماعية المختلفة على الأنواع المختلفة من المرافق الحضرية الهامة، وتصبح مهمة علم الاجتماع الحضري هي دراسة أهداف وقيم هؤلاء الأشخاص حتى يمكن في ضوء ذلك تفسير وشرح نماذج وأنماط التوزيع الناتجة عن ذلك. وأخيرًا فإن الصراع حول عملية توزيع المرافق الحضرية لا يمكن تفاديهما في أي مجتمع، وذلك لأن عملية التوزيع هذه هامة في تحديد فرص الحياة الحضرية للناس وهي نادرة محدودة وموزعة بصورة غير متساوية. مما يولد وعيا سياسيا منظما لدى المجموعات المختلفة وبين

---

1) Ibid. p. ١٠

الإداريين الحضريين لهذه المرافق والخدمات من خلاله تتشكل الحياة الحضرية الحديثة [1] .

وتشكل هذه العناصر الثلاثة: الضرورة المكانية وعملية التوزيع والصراع والدائر حولها وما يرتبط بها من فرص للحياة الحضرية الإطار المرجعي للتحليل الاجتماعي الحضري لدى بهل. إذ بالنسبة لبهل يدرس المجتمع الحضري على اعتباره نسقًا اجتماعيًّا – مكانيًّا يولد اللامساواة في توزيع فرص الحياة الحضرية إضافة إلى اللامساواة في الإنتاج. وإذا ما نظرنا إلى منظو ركس ومور وبهل فإننا نجد أنهم يقدمون بؤرة تركيز جديدة لعلم الاجتماع الحضري تجمع بين الأهمية الاجتماعية للتوزيع المكاني للسكان والمرافق والخدمات وبين الاهتمام التعبيري بأهداف وقيم الفاعلين الاجتماعيين وتوزيع فرص الحياة الحضرية في المجتمع، أي أن منظروهم يقود إلى سؤالين هامين: أهمية دراسة رجال الإدارة في الحضر باعتبارهم المسئولين عن توزيع الخدمات والمرافق الحضرية ودراسة أهمية نماذج توزيع المرافق والخدمات الضرورية في تطوير صيغ جديدة من الصراع الطبقي في المجتمع. وهذان السؤالان يجعلان علم الاجتماع الحضري في مركز الدراسات الاجتماعية المعاصرة.

ويتضح من تتبعنا لصرح بهل أنه يجعل رجال الغدارة في الحضر متغيرا مستقلا في التحليل، بمعنى أن تفسير أي نموذج لتوزيع المرافق والخدمات الحضرية يمكن أن يفسر عن طريق تحليل أهداف وقيم هؤلاء الإداريين وإستراتيجياتهم في إدارة وضبط موارد وخدمات حضرية نادرة ومرغوبة، مما يجعل أي علم اجتماع حضري حقيقي يهتم بدراسة العوائق الاجتماعية والمكانية المانعة من الوصول إلى الموارد والخدمات الحضرية النادرة التي تعتبر متغيرات تابعة في النسق الحضري ويأخذ مسألة الإداريين الحضر كمتغير مستقل وهذا موقف موافق لما قام به كل من ركس ومور اللذان حددا أفعال المسئولين عن الأمور العقارية والمخططين ومدراء بنوك القرض العقاري ومن شابههم كمصدر أساسي في اللامساواة في الفرص في النسق العقاري.

---

١) هذا ويلاحظ أن فكرة الإداريين الحضر Urban Mangers رجال الإدارة في الحضر أصحبت لأهميتها الاسم العام الذي يطلق عليه هذا النوع من النظريات الحضرية المفسرة.

أما فيما يتعلق بتحديد من هم الإداريون الحضر، والذين – كما أوضحنا – يشكلون واحدًا من أهم المتغيرات، فإننا نجد هل يحددهم بقطاع كبير من الأفراد من القطاعين العام والخاص ممن يسيطرون على الموارد الحضرية الرئيسية، على أن هذا التعيين وإن أدى لقيام العديد من البحوث الميدانية، إلا أنه أدى أيضًا إلى بروز بعض المشاكل المنهجية، إذ إن عملية التعيين لم تحدد ماهيتهم، هل هم من يحتلون المناصب الرئيسية في أعلى الهرم الإداري أم هم صغار الموظفين ممن يتعاملون مع الجمهور بصورة مباشرة. إضافة إلى ذلك هل ينبغي التركيز على العاملين في القطاع العام أم الخاص.

لقد فشل هل في تقديم معايير نظرية صارمة يمكن عن طريقها تحديد ماهيتهم إضافة إلى مشكلة استقلالية هؤلاء الإداريين. مما أوقع العديد من الدراسات الميدانية في انتقائية، فمثلاً نجد أن هل نفسه يفرق بين الإداريين في القطاع الخاص وأولئك العاملين في القطاع العام المحلي ويحصر تحديده على المجموعة الأخيرة كذلك نجد أنه يعترف بالبيرقراطيين الحكوميين المحليين ممن يعملون تحت ضغوط القطاع الخاص والحكومة المركزية، أي أن هذا التعيين عنده أدى به إلى الانتقال في تحليله إلى تحول الحضر من متغير مستقل إلى أنهم متغير متوسط وذلك باعترافه بتأثير ضغوط القطاع الخاص والحكومة المركزية.

إن هذه النقلة في منظور هل هامة جدًّا، إذا مع استمراره في اعتقاده بأهمية دراسة وتحليل أهداف وقيم وأفعال موظفي الدولة المحلية كمجال مهم ومفيد للبحث والدراسة، لكنه إنما يدرسها الآن انطلاقًا من منظور نظري واسع تكون فيه الدول والنظام الاقتصادي الرأسمالي متغيرات أساسية، مما يجعله ينتقد صياغته النظرية السابقة ليتبنى هذا المنظور النظري الأوسع لكن انتقاله إلى هذا الإطار وإن حاول به تجنب المشاكل والانتقادات التي واجهت الصياغة السابقة، إلا أن إطاره المعدل يدخل الدراسة الحضرية فيما تواجهه دراسة دور الدولة في مجتمع المؤسسات الصناعية الحديثة، وفي الواقع يمثل هذا النوع من المعالجات النظرية الجزء الأساسي من علم الاجتماع السياسي عند ماكس فيبر، مما سيجعلنا نقوم منظور أن يتجنب الانتقادات

التي تواجه المنظور الفيبري في النقاش الاجتماعي الجاري [1] .

فبالنسبة لماكس فيبر قد تم السيطرة على الآخرين عن طريق القوة الاقتصادية أو القوة السياسية ويرى فيبر أن مجالي السيطرة هذين يمكن أن يدرسا بصورة منفصلة عن بعضهما على عكس ما يراه ماركس من تداخلهما بالضرورة. أي أن فيبر يرى أن السيطرة السياسية مستقلة عن سيطرة طبقة سياسية ما، وهو مبدأ أخذ به بهل، كما سنرى. كذلك نجد أن فيبر ينظر إلى الدولة باعتبارها شيئًا يقع تحت سيطرة السياسة، وهو مبدأ أخذ به بهل أيضًا في تركيزه على فكرة الإدارة الحضر. أما الجانب الثالث فيتعلق بوجهة نظر فيبر حول دور موظفي الدولة، إذ يرى أن دورهم هو المقياس الحقيقي لما يجري في الدولة فهو من كبار المتشككين مما يعرف الديمقرادية التمثيلية ويرى أن الناس إنما يموتون لقادة وليس لسياسات وأنهم إنما يموتون على أساس عاطفي وليس عقلاني، وبهل على ما يبدو يرى رأي فيبر [2] لكن تبني بهل لهذه المبادئ يجعلنا نعرض منظوره على ما يدور بين علماء الاجتماع في دراساتهم لمجتمع المؤسسة الصناعية ((Corporatism والتي يرون فيها أن هنالك أربعة عوامل أسهمت في زيادة دور الدولة في الاقتصاد (البريطاني مثلاً). أولها: زيادة تمركز رأس المال في يد عدد صغير من الاحتكارات الكبيرة بحيث أصبح مصير الاقتصاد في يد عدد صغير من الشركات. مما يجعل على الدولة أن تضمن أن هذه

---

١) R. Pahl. " T and Technical Experts and State Mangers he" M in. don(Ed). Captive Cities, New York: John Wiley. ١٩٧٧, p. ٥٥.
R. Pah. R in Socialist Societes and Capitalist in State The and Consumption Collective. Scase(Ed) Soiiety Industral: Calss:
don Control and Caevage: Tavistock, ١٩٧٧. p. ٦١.

٢) Max Wilier, " Nocation A As Oikutues" Weber Max from in: Sociology in Essays. don: Paul Kegan and Routedge. ١٩٤٨ p. ٧٧
أما بالنسبة لبهل فانظر مقالته السابقة الذكر وكذلك:
R. phl. " Rigional and Urban and states Between Relation the siratification Development" qdn urban of Journal Trenational in
Research Regional. Vol. ١ ١٩٧٧, pp. ٩ – ١٧.

الشركات تتمكن من إنتاج معدلات مناسبة من الأرباح تعود للاستثمار لاستمرار النمو الاقتصادي والثاني تدهور معدلات الأرباح في الاقتصاد ككل أدى إلى محاولة حصول الشركات الخاصة على دعم الدولة المالي كمصدر بديل للاستثمار، مما يجعل الدولة تمارس تأثيرًا على أنواع الاستثمار السائدة في القطاع الخاص والثالث أدت التطورات التكنولوجية الحديثة إلى ظهور مشاكل جديدة (كالتلوث، السلامة... إلخ) جعلت الدولة تسن بالضرورة القوانين والتشريعات بل وتشارك مع القطاع الخاص في محاولات إيجاد حلول للمشاكل الناتجة. وأخيرًا أدت المنافسة الدولية المتزايدة إلى بحث القطاع الخاص لدعم وحماية الدولة في بحثه الأسواق جديدة وحمايته في الحفاظ على الأسواق الحالية، لقد أدت هذه العوامل الأربعة إلى زيادة تدخل الدولة كميا في النشاط الاقتصادي لكنها أدت أيضًا إلى تحول نوعي في علاقتها بالقطاع الخاص. لقد أدى تغير دور الدولة من مساعدة القطاع الخاص إلى توجيهه فيما اقتضى وظائف جديدة للدولة تتعارض مع المبادئ الأساسية للرأسمالية. لقد أصبحت الدولة المؤسسة هي البديل عن السوق الحر مما يعطيها كامل الحق في تشكيل النشاط الاقتصادي لتغير بذلك مبادئ النشاط الاقتصادي الرأسمالي الحر المعتمد على المنافسة والاستثمار الحر إلى تدخل الدولة المركزية عن طريق أربعة مبادئ هي الوحدة (ونقصد بذلك التعاون والتنسيق بين وظائف مصالح أصحاب رأس المال ومصالح العمال) والنظام (ونقصد بذلك حماية المصالح القومية محليًّا ودوليًّا) والنجاح (ونقصد بذلك السيطرة على الغايات والأهداف عن طريق استخدام وسائل عملية) وبذلك فإن الدولة المؤسسة أصبحت دولة مركزية وهرمية واحتوائية [1] .

واعتمادا على ذلك فإن تأكيد بهل على دور الدولة على مستواها الوطني والمحلي يعني أن مجال التحليل يتعدى إطار النسق الحضري، بحيث يصبح مجال نظرية بهل النظام الاقتصادي السياسي للمجتمع مما جعل ويليمز ((Williams يرى أن نظرية الإدارة الحضرية (Mangerialism) Urban) ليست نظرية بل ولا حتى منظورًا متفقا عليه. فهو

Social Problems and The (Eds)ber and K Smith .in K "Political Factors in Resours in Resource Allocation −Socio " .Pahl .R (١
.٤٣ .p ,١٩٧٩ ,esdon Oxford University Pr .City

مجرد إطار للدراسة ومن ثم يصبح السؤال هو مدى فائدته كإطار للدراسات الإمبريقية [1] .

على إننا لن نجيب عن مدى فائدة نظرية بهل من خلال انتقادات جزئها الأول، وإنما سنعرض لجانبها الآخر والمتعلق بمسألة التوزيع العقاري والصراع الطبقي، حيث نجد بهل يتبنى مفهوم فيبر للطبقة والقائم على أساس علاقات مجالات التوزيع وليس علاقات الإنتاج، وإنها تعتمد على السوق وليس على أسلوب الإنتاج. لذلك فإن صياغة ركس ومور للمنافسة على الإسكان باعتبارها صراعا طبقيا إنما يعتمد على تفريق فيبر بين الطبقة التجارية والطبقة العقارية. لكن هذا الاعتماد على مفهوم فيبر، لم يعين ركس ومور في تحديد الطبقات العقارية المختلفة، إذ يحددها في بداية كتابهما بخمس طبقات عقارية، ثم يضيفان لهما سادسًا ثم في بحوث لاحقة لركس يوسع هذه الطبقات إلى إحدى عشرة طبقة، ومشكلة التحديد تنبع أساسًا من التعددية الموروثة في أي تحليل طبقي فيبري. وعلى الرغم من أن نموذج ركس ومور يؤكد على اللامساواة في الوصول إلى مصادر عقارية نادرة فإن تصنيفاتهم المختلفة إنما تشير إلى اختلافات قائمة في الملكية العقارية،، إذ إن النموذج يساوي بين نوعية المسكن و " الطبقة العقارية " [2] هنالك ثلاثة أسباب أساسية تجعلنا نرى أن **علم الاجتماع الحضري لا يمكن أن يقوم على أساس مفهوم الطبقة العقارية**.

أولاً: التركيز على حصول العقار يعني أن الطبقات العقارية يمكن أن تتساوى مع

---

١) P. Willams" Urban Mangerialism: Relevance of Acocept? " Area Vol ١٩٧٨,١٠, pp. ٢٣٦,٤٠.

٢) يتضح ذلك في التغيرات التي صاغ بها هذا الموضوع ركس في كتاباته المختلفة، فمثلاً Rex and Moore, op. eit. p. ٣٦ p and. ٢٧٤

أما في بحثه: R. T Rexpahl R in Transition zone a ofsociology he. Sociology Urband in Readings, op. cit,. p. ٢١٥.

نجد أنه يجعلها سبع طبقات لتصل إلى إحدى عشرة طبقة في أبحاثه التالية. مما جعل بهل يعلن عن فشل الإطار في تحديد من هم هؤلاء الذين يشير إليهم مفهوم الطبقة العقارية.

الملكية العقارية وأن ذلك التحليل يجب ألا يركز على نظرية للمدينة وإنما على نظرية للترتيب الاجتماعي والتي تشرح لماذا تتمتع جماعات مختلفة بدرجات مختلفة من الملكية العقارية.

ثانيًا: يتضح من أبحاث ركس وزملائه عدم وجود نسق قيمي مشترك فيما يتعلق بالأنماط العقارية المرغوبة مما يقلل من إمكانية قيام تحليل الصراع الطبقي العقار ما لم يقصد من مفهوم صراع طبقي عقاري يحدد بمجموعة محددة (السود مثلاً) ممن تجعلهم ظروف معيشتهم في مجالات أخرى جاهزين للصراع. أي أن تحليل الصراع الطبقي العقاري قد يصبح جزءاً من النظرية الاجتماعية العامة لدراسة العلاقات العرقية وليس على أساس علم اجتماع حضري صرف.

ثالثًا: حقيقة أنه حتى من المنظور الفيبري فإن الطبقات العقارية التي يحددها ركس ومور ليست طبقات وإنما مجموعات مكانة مما يوضح أن تحليل التقسيمات العقارية يمكن أن يتم فقط عن طريق محاولة التنظير حول أهمية نماذج الاستهلاك التي تتميز بها العلاقات الطبقية وهي بذلك يمكن أن تسمى نظرية للبنية الطبقية، أو نظرية للأيديولوجيا ولكن ليس نظرية حضرية [1] .

ستتحول الآن من النظريات التي تعتمد على فيبر إلى النظريات التي تعتمد على النظرية الماركسية وتنطلق هذه النظريات من المنطلقين أولهما نقد للنظريات والممارسات الحضرية القائمة على اعتبارها نظريات وممارسات أيديولوجية، وقصد بذلك أنها استخدمت كوسيلة لإعطاء الشرعية لسيطرة طبقة ومن ثم فهذه النظريات والممارسات ما هي إلا وسيلة لتبرير الوضع الرأسمالي القائم وإصباغه بالشرعية، إذ أنها تعكس مصالح واهتمامات الطبقة البرجوازية. كذلك يقصد بها البعض أنها " نظريات أيديولوجية " وليست حتى وإن ادعت العلمية.

١) انظر: R don, " A Minority in a Welfare State society ", New Atlantis Eol. (١٩٧٠) pp. ٨٠، ١٣٣.

كذلك lambert et a. usimg policy and the state. don, Macmillan١٩٧٨. p. ١٧١.

وانطلاقًا من عملية نقد النظريات والممارسات الحضرية برزت أهمية تطوير نظرية تأخذ في اعتبارها ألا تكون خاضعة لمصالح ورغبات الطبقة المسيطرة ولا تجسد الأيديولوجيات السائدة. وهنا تنقسم الاتجاهات الماركسية إلى مدارس مختلفة أهمها المدرسة التي تنزع نحو النظرة الإنسانية الأخرى نحو النظرة الحتمية في التفسير الماركسي. تؤكد النظرة الأولى على أن المسالة الحضرية يجب أن تدرس منطلقًا من الحرية البشرية وتحقيق الذات الفردية، وتؤكد الأخرى على الاشتراكية وترفض فكرة فردية الإنسان باعتبارها موضوعًا ميتافيزيقيا ففي حين ينظر المنظور الأول إلى " الأزمة الحضرية " على اعتبارها أزمة مركزية في الرأسمالية المتقدمة يرى المنظور الأخير أنها ثانوية مقارنة بالصراع الطبقي في الصناعة. لذلك فإن المنظور الأول يركز على عملية إنتاج المكان (أي أن التنظيم الرأسمالي أصبح يصبغ كل جوانب الحياة اليومية بطابعه) وعليه ينبغي أن تتطور صيغ جديدة لمواجهة السيطرة الرأسمالية على المكان، أما المنظور الآخر فإنه ينظر للمسألة الحضرية على اعتبارها مسألة هامة جدًّا فقط بالقدر الذي تمكن من توسيع دائرة الصراع التقليدي ضد الهيمنة والسيطرة الرأسمالية على عملية الإنتاج الصناعي [١]

.

يغلب على هذا التنظير أنه أوروبي الطابع، وعلى وجه الخصوص فرنسي وإيطالي، وذلك لأسباب تتعلق بالتنظيم السياسي والإستراتيجية الحزبية في هذين القطرين، ويمثل هنري لوفيبر (ri (ebure الاتجاه الأول ومانيول كاستيل (Castele) Manuel الاتجاه الثاني [٢] .

يقوم نقد لوفيبر للنظريات الحضرية القائمة على أساس أن أي نسق نظري يُقوم الفعل الإنساني، بحيث يخدم الحفاظ على النسق القائم للعلاقات الاجتماعية، يعتبر نسقا " أيديولوجيا " وهو يرى أن دور الأيديولوجيات يجب أن يكون لنصرة وحماية

١) وتعتمد هذه النظريات في نقدها على المستوى الأبستمولوجي على ما حققه اليسار الجديد في تحليله للأيديولوجيا، وربما كانت أبحاث وطروحات كلا مـــن التوســـير وبولنستز هي الأساس كما سيوضح في حينه.

٢) سنعتمد على هذين المنظرين باعتبارهما الركيزة الأساسية للاتجاهات العامة في هذا المنظور، وسنحدد في مكانه المصادر العلمية الخاصة التي عرض كـــلا منهمـــا لآرائه.

الفئات المستضعفة والمستقلة، دونما يعطي بالضرورة لهذه الأيديولوجيات صبغة علمية تجعلها تمثل ما هو حق وصدق، إذ في نظره ليست هنالك فروق قاطعة بين ما هو علم وأيديولوجيا، وإنما الفرق إنما ينبغي أن يكون حول ما هي النظريات التي لها تأثيرات علمية ثورية وبين تلك التي تسعى نحو الاجتماع والمحافظة والاحتواء السياسي.

انطلاقًا من هذا فإن لوفيبر يرى أن مشروعه هو تطوير مجموعة من الأفكار عن الحضرية يمكنها أن تكون محفزًا للفعل الراديكالي ضد ما أسماه بأسلوب السيطرة والهيمنة الرأسمالية الشاملة على الحياة اليومية، وفي هذا الإطار طور نقده للتخطيط الحضري والنظرية التي ينطلق منها، ففي رأيه أن هذه النظرية تقدم المكان على اعتباره شيئًا علميًا صرفا، مما يعطي للتخطيط كتدخل علمي يمكن أن يحدث تأثيرات محددة على أساس فهم علمي لمنطق المكان، وبذلك فإن النظرية الحضرية والتخطيط الحضري تقومان على رفض الخاصية السياسية للمكان إذ تعتبر السياسة عنصرًا لا عقلانيا يتطفل على النسق المكاني، وهي بذلك نظرية أيديولوجية، إذ تحاول الإبقاء على الوضع القائم عن طريق تحييد السؤال السياسي للمكان واستخدامه، وهي كأيديولوجية تتغلغل في المجتمع محدثة تأثيرًا في الصراعات السياسية حول استخدام الفراغ الحضري.

ولوفيبر يرى أن العكس هو الصحيح، أي أن المكان مُسيس، وهو سياسي لأنه نتاج مباشر للرأسمالية وهو لذلك مشبع بالمنطق الرأسمالي (ويقصد بذلك بمنطق الإنتاج للكسب واستغلال العمال) لذلك كانت الأيديولوجية المكانية الحضرية كشيء غير سياسي هام جدًّا والمطلوب في نظر لوفيبر قيام نظرية حول كيفية إنتاج المكان في المجتمعات الرأسمالية ودراسة التناقضات التي تنتج عن عملية الإنتاج هذه، ولوفيبر يرى أن التناقضات التي حددها ماركس بين قوى وعلاقات الإنتاج الرأسمالي قد تخطتها المجتمعات الرأسمالية المتقدمة عن طريق النمو الحضري؛ ذلك لأن تطور الرأسمالية لم يصل إلى حدوده القصوى بسبب قدرة رأس المال في تحويل المكان نفسه إلى سلعة، بحيث لم يعد المكان وسطا جغرافيا سلبيا، وإنما أصبح وسيلة بحيث يتم

إِنتاجه كمصدر نادر واغترابي، وبذلك يصبح المكان سلعة متجانسة يمكن إِعطاؤه قيمة كمية محددة [1] .

لقد أدى الإِنتاج الرأسمالي للمكان إِلى التوسع بحيث أصبح يسيطر على صناعة الترويج والسكن اللذين وصل مداهما إِلى كل مكان على الأرض، بحيث إِن هذه الثورة خلقت مجتمعا حضريا أصبح فيه التفريق بين الريف والمدينة ليس له معنى. ولقد أصبحت هذه العملية مرتبطة بثلاثة مفاهيم هي: المكان الحياة اليومية وإِعادة إِنتاج العلاقات الرأسمالية يتم إِنتاجها عن طريق الاستخدام اليومي للمكان؛ ذلك لأن المكان نفسه أسر رأس المال وخضع لمنطقه، فالمكان أصبح يحمل بصمات الرأسمالية، ويرفض صيغة العلاقات الرأسمالية (الفردية السلعية Commodification... إلخ) على الحياة اليومية كلها، بل إِن الأسلوب المعماري لمدن العالم الرأسمالي ترمز إِلى الرأسمالية، وكذلك المرافق الترويحية والرياضية تعكس العلاقات الرأسمالية، وانتشار المنازل في ضواحي بعيدة عن أماكن العمل، إلخ ويتضح مما سبق أن منطق الاستخدام الاجتماعي للمكان وهو منطق الحياة اليومية، وبذلك فإِن الطبقة التي تسيطر على الإِنتاج تسيطر على إِنتاج المكان، ومن ثم تسيطر على عملية إِعادة إِنتاج العلاقات الاجتماعية [2] .

ولكن لوفيبر يرى أن الثورة الحضرية ما أن تتخطى مجموعة من المشاكل حتى تقع في أخرى، ذلك لأن عملية استعمار المكان عن طريق رأس المال لا يمكن أن تستمر سوى من خلال تقسيم ولا مركزية السكان. فهي تجذب تلك العناصر المالكة للرأسمالية والمعلومات وتقصي تلك العناصر المسيطرة عليها بحيث تغدو هذه العناصر محرومة، ومن ثم تهددها، مما يخلق مشكلة سياسية طالما كانت المدينة المركز الثقافي للمجتمع، المصدر والموقع الرئيسي لإِعادة إِنتاج العلاقات الاجتماعية، لكن إِذا ما قمت وجزأت المدينة تاركة مراكز الإِدارة الاقتصادية والسياسية للمدينة فقط،

---

١) قدم لوفيبر آراءه في عدة من الكتب كان أولها والذي انطلق فيه هو:

. ebrver, revolution urbaine paris: Gallimaid. ١٩٧٠. pp. ٢٦١ – ٢٦٥.

٢) . vber, The Survival of Capitalism, Allison and Busby, dom ١٩٧٦, p. ٨٣.

عندئذ فإن القوة السياسية تصبح مركزية، وذلك يؤدي إلى ضعف الهيمنة الثقافية بالضرورة، ونتيجة هذا التوسع المستمر لعملية الإنتاج الرأسمالي للفراغ هي تركيز عملية اتخاذ القرارات في المركز خالقًا وضعًا تابعًا في الأطراف وليس بالضرورة أن تكون الأطراف بين العاصمة وبقية المدن فقط، إنما كذلك بين الأحياء الراقية والأحياء الشعبية، والنتيجة قيام أزمة، على الأقل ضمنيا في عملية إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية والرأسمالية، وربما شاركت الدولة المركزية في محاولة فرض هيمنة وسيطرة على عملية اتخاذ القرار لتفادي مثل هذه الأزمة لكن ذلك في رأي لوفيبر هو ما يولد تناقضات المجتمع الحضري الجديد بحيث لا يظهر في شكل صراع بين المركز والأطراف فقط، وإنما يعبر عن نفسه كذلك في اهتمامات أوسع ذات صلة بنوعية الحياة [1] .

إن تغلغل التنظيم الرأسمالي في الحياة اليومية أظهر بجلاء التناقض بين الكسب الخاص والحاجة الاجتماعية وبين الهيمنة الرأسمالية والحياة الاجتماعية، لذلك فإن لوفيبر يرى أن الأزمة الحضرية أزمة مركزية وأساسية في الرأسمالية المتقدمة، إذ أن الصراع حول استخدام المكان والسيطرة على الحياة اليومية هي لب الصراع بين متطلبات رأس المال والحاجة الاجتماعية.

ويرى لوفيبر أن النتائج السياسية العملية لتحليله واضحة، إذ يجب على الحركة العملية أن تنظم نفسها حتى تجبر قوى الإنتاج لخدمة الاحتياجات الاجتماعية وهذا سيشمل في نظره وجود إستراتيجية تربط بين الطرف والحركة العمالية وتنظيم كل من الإنتاج والحياة اليومية على ضوء الإدارة الذاتية، فهو يميل إلى أن تتدخل الجماعات الحضرية المحلية في شؤونها اليومية لتنهي هذه السيطرة الرأسمالية، وهو بهذا يعارض الأحزاب الشيوعية، التي في نظره إنما تسعى للهيمنة على عملية الإنتاج، وهي تعتبر الأزمة الحضرية تابعة لها [2] .

---

١) Ibid, p. ٢٨.

٢) bver. Penseè Marxiste et Ville, Castermann Paris, ١٩٧٢.

ولننتقل الآن إلى مانويل كاستيل الذي انطلق أيضًا من نقد النظريات الحضرية السائدة باعتبارها أيديولوجيات، على أنه على عكس لوفيبر لا يؤسس نقده على أساس تعيين وظائف مثل هذه النظريات في الإبقاء على العلاقات الطبقية الرأسمالية، وإنما يؤسسها على أساس تفسير هذا الجانب الوظيفي من "الأيديولوجيات النظرية" باعتباره نفسه واجهة لفشل أو عجز هذه النظريات في تخطي العلاقات الأيديولوجية التي يعيش من خلالها الأفراد علاقاتهم مع العالم الواقعي، أي أن النظريات السائدة إنما هي أيديولوجية؛ لأنها إنما توضح ولا تنقطع من الصيغ الأيديولوجية في المجتمع الرأسمالي، ومن ثم فإنها تفشل في تأسيس قاعدة صلبة للتحليل العلمي لواقع هذا المجتمع، ويعتمد كاستيل في مقولاته هذه على أساس الإطار الأبستمولوجي الذي أقامه لويس أليتوسير (Althusser) والذي يرى أن العلم إنما يتطور من خلال ما أسماه بالقطيعة الأبستمولوجية مع الخطاب الأيديولوجي السائد، أي أن العالم يشمل تحويلا نظريا للمفاهيم الأيديولوجية إلى مفاهيم عملية [1] .

وبناء على ذلك فإن كاستيل – معتمدا على أفكار ألتوسير – يرى أنه على الرغم من أن جوانب عديدة من النظريات الحضرية المحافظة تستحق الإشارة باعتبارها نظريات تعالج المسألة الحضرية أكثر من بعض النظريات الحضرية الراديكالية (مثل نظرية لوفيبر ونظرية القوة في المجتمعات المحلية) التي يرى أنها لا تعالج المسألة الحضرية مباشرة، فهو يرى أن أصحاب المنهج الأيكولوجي كأنما يحاولون أن يشرحوا النشاطات المكانية على أساس أن النسق الأيكولوجي، وهذا في رأيه، يشكل محاولة جريئة تعطي لعلم الاجتماع الحضري مجالاً نظريًّا محددًا داخل المنهج الوظيفي، وهو يرى أن نظرية ويرث محاولة نظرية محددة بعلم الاجتماع الحضري. وتكمن أهمية أعمال بارك وويرث في أنهما لم يتجنبا فقط الشروح المعتمدة على الفاعل البشري (حيث يؤكد بارك على القوى البيولوجية وويرث على الحجم والكثافة والتجانس، وكلها لا تشير إلى أفعال ذات هدف فردي في الوصول إلى تأثيرات معينة)، وإنما تكمن أهمية أعمالهم أيضًا في محاولتهم أن يشرحوا الواقع الحضري عن طريق تطوير نظرية ذات عمليات حتمية.

١) Althusser. don Marx for: e Allen, ١٩٦٩, pp. ١٦٧ – ٨.

أي أن ممارستهم النظرية حاولت تحديد مشكلة نظرية محددة على اعتبارها شرطًا قبليا لتطوير تفسير علمي للواقع العياني، فالمدينة بالنسبة لهم، وهي كذلك بالنسبة لكاستيل، لا يمكن أن تعرف أو تفسر بصورة مباشرة، وإنما يجب تحليلها عن طريق تفسير علمي للواقع العياني، وفي نظر كاستيل كان هذا التفسير العلمي للواقع العياني عند بارك يكمن في مفهوم التوحيد وعند ويرث في سياق ثقافي معين. على أن مشكلة هذه النظريات هي أنه وعلى الرغم من مصداقية تفسيراتها العلمية في ذاتها، إلا أنها لا تقدم قاعدة لنظرية حضرية متميزة يمكن تطبيقها في الدراسة الإمبيريقية للمدينة، فمشكلة التوحيد مثلاً تشمل بالضرورة تحليل عوامل ليس لها بالضرورة أي علاقة بالحضرية مما يولد توترًا في التشخيص النظري بين الأيكولوجيا البشرية كنظرية للمدنية والأيكولوجيا البشرية كنظرية في التكيف، ويمكننا أن نذكر الشيء نفسه من نظرية ويرث، فالثقافة الحضرية إذا ما فحصت عن قرب وبعناية سنجد أنها نظرية للأشكال الثقافية الرأسمالية حيث لا يوجد دليل على وجود هذه الأشكال في مدن ما قبل الصناعة أو المدن غير الصناعية، وهكذا فإن كلًّا من هاتين النظرتين لم ينجح في إنتاج موضوع نظري يمكن عن طريقه تحليل الحضرية أو المكان، بل العكس سيؤدي ذلك إلى خلط بين مفهوم الحضرية والتنظير عن الرأسمالية، بحيث تصبح الحضرية ممثلة عن طريق مجموعة من علميات الرأسمالية (التنافس والفردية.. الخ) على اعتبارها جزءًا من طبيعة المدنية، مما يؤسس علم اجتماع حضري يرى الحضرية من منطلق أيديولوجية حداثة متمركزة على الذات تتماشى مع صيغ الحياة الاجتماعية للرأسمالية الليبرالية، وبناء على ذلك فإن كاستيل يرفض علم الاجتماع الحضري برمته على اعتباره أيديولوجيا.

وهو يرى أن مشكلة النظريات السابقة جميعها تكمن في مسألتين، أولهما هو أن نظريات الإدارة الحضرية، بل وحتى نظرية لوفيبر إنما تقوم على المفصلة الأيديولوجية للإنسان وهي بذلك غير قادرة على تقديم تحليل علمي، إذ أن مثل هذا التحليل يجب أن يكون مشتقا من نظرية نسقية ومن عناصرها المرتبطة بها، ثانيًا: فإن نظريات الأيكولوجيا البشرية التي تتجاهل مثل هذه المفصلات فشلت في تطوير وسائل تربط

موضوع دراستها (الحضرية) على حساب نظريات التكييف مما أدى إلى تأثيرات أيديولوجية ولهذا فإن المطلوب هو إعادة صياغة راديكالية يمكنها أن تحدد ما ينبغي دراسته وأن تستطيع تقديم إطار نظري يمكن من خلاله دراسة هذا الموضوع في سياق علاقته بالنسق ككل [1] .

وللقيام بإعادة الصياغة فإن كاستيل يقترح التأكيد على دراسة عنصرين هما المكان وما يمكن أن يسمى بعملية الاستهلاك الجماعي، وهو بناء على هذين العنصرين يحدد مجال الدراسة في علم الاجتماع الحضري في دراسة وحدة الاستهلاك الجماعي للمكان، ولقد استعان كاستيل في بداية طرحه النظري كليا بإطار ألتوسير لكنه مع تطوير إطاره النظري ودراسته المدنية تخلى عن بعض آراء ألتوسير الأبستمولوجية مما جعل تطبيقه لإطار ألتوسير غير متناسق إضافة إلى أن التفريق الذي اعتمده من ألتوسير بين الأيديولوجيا والعلم يمكن رفضه أو على الأقل هو موضوع أخذ ورد، كذلك فإن التغيرات المستمرة التي قام ويقوم بها كاستيل في تطويره لنموذجه النظري تعتبر مفتاحًا لنقده وإن كان نقدًا ذاتيا للإطار ذاته.

واختصارا يمكننا أن نقول إن كاستيل يؤسس نظرية عن الاستهلاك الجماعي للمكان على أساس أن النسق الحضري يظهر بحسب أسلوب الإنتاج السائد، ولما كان يدرس المسألة الحضرية في ظل أسلوب الإنتاج الرأسمالي فإنه ينطلق في تنظيره من العناصر الأساسية التالية:

(أ) ضرورة التفريق بين أسلوب الإنتاج والتشكيل الاجتماعي.

(ب) صياغة مفهوم أسلوب الإنتاج على أساس ثلاثة مستويات مستقلة (هي مستوى اقتصادي وسياسي وأيديولوجي).

---

١) ولقد حاول كاستيل أن يعرض رؤيته في كتابه:

M. Castelles. The Urban Question, don: Edward Arnold, ١٩٧٧.

هذا ولقد عالج موضوع أيديولوجية النظريات الحضرية كذلك في مقالته:

M. castelles"theory and Ideoloagy in Urban sociology", C in. pickvance (ed.)، Urban Sociology: critical. Essays, don: Tavistock. ١٩٧٦.

(ج) الاعتراف بسيطرة المستوى الاقتصادي في التحليل النهائي.

(د) تفسير التغير النسقي على أساس تعيين التناقضات البنائية التي يتم التعبير عنها في وعن طريق الممارسات الطبقية، وانطلاقًا من هذه البنية النظرية يواجه كاستيل مسألة علاقة النسق الحضري بهذه البنية [1] .

وهو يبدأ هذه المواجهة على أساس أن النسق الحضري ليس شيئًا منفصلا عن النسق الكلي، وإنما جانب من جوانبه، مما يعني أن أي تغير في النسق الكلي سيؤدي إلى تغيرات مثيلة في النسق الحضري، فالنسق الحضري ليس شيئًا خارجيا عن البناء الاجتماعي وإنما جزء منه، وهكذا فإن النسق الحضري، مثل النسق الكلي، يتكون من ثلاثة مستويات، المستوى الاقتصادي والسياسي والأيديولجي، فالمستوى السياسي يوازي الإدارة الحضرية (على مستوى الحكومة المحلية ومؤسسات الحكومة الأخرى) والتي تقوم بوظيفة الهيمنة داخل النسق الحضري عن طريق تنظيم العلاقات بين المستويات المختلفة للمحافظة على تماسك وتجانس النسق، أما المستوى الأيديولوجي فيوازي ما أسماه "بالرمز الحضري" ويقصد بذلك المعاني التي تبثها الأشكال الفراغية اجتماعيا، أما المستوى الاقتصادي فإنه ينقسم إلى ثلاثة عناصر هي الإنتاج والاستهلاك والتبادل ويوازي كل عنصر منها عناصر مختلفة في النسق الحضري، مثل على التوالي المصانع والمكاتب، والمساكن والمرافق الترويحية، ووسائل المواصلات.

ويحتوي النسق الحضري بذلك كل المستويات والعناصر الموجودة في النسق الاجتماعي الذي هو جزء منها، وكل هذه المستويات والعناصر مبنية بنفس الطريقة التي يقوم عليها النسق الكبير، على أن كاستيل يرى أن النسق الحضري على الرغم من أنه جزء من كل إلا أنه جدير بالدراسة لأهميته النظرية، فهو ليس مجرد نسق مصغر للنسق الكلي، وإنما هو نسق يقوم بوظيفة محددة معينة ضمن النسق الكلي وفي علاقة معه.

والنسق الحضري لا يمكن أن يحدد باعتباره وحدة ثقافية، إذ كما أوضح نقد

---

١) Ibid. p. ٧٠.

كاستيل لنظرية ويرث لا توجد ثقافة حضرية بالمعنى الذي قال به ويرث، كذلك لا يمكن تعيينه بوحدة سياسية، على الرغم من أن المدينة الوسيطية كانت في الواقع وحدة تنظيم سياسي، إلا أن المدينة الرأسمالية لا يمكن تعريفها بهذه الصورة حيث إن الحدود السياسية أصبحت اعتباطية ولا توازي حدود وحدات اجتماعية محددة، وهكذا فإن كاستيل، وعن طريق الإلغاء يرى أن النسق الحضري له وظيفة معينة يجب أن تكون وظيفة اقتصادية داخل النسق الكلي.

ولما كان المستوى الاقتصادي يتكون من عنصرين هما الإنتاج والاستهلاك يتوسطهما عنصر التبادل، فإن كاستيل يرى أن النسق الحضري لا يمكن أن يكون إنتاجيًّا داخل أسلوب الإنتاج الرأسمالي، إذ أن الإنتاج فيه منظم على أساس إقليمي وبذلك فإنه لا يمكن أن يكون نسقًا تبادليًّا مما سيجعله عن طريق عملية الإلغاء استهلاكيا بالضرورة، والاستهلاك بطبيعة الحال يقوم بعدد من الوظائف داخل النسق الرأسمالي الكلي، فهو النقطة النهائية والضرورية في عملية إنتاج السلع.

"فبدون الإنتاج لن يكون هناك استهلاك، لكن بدون الاستهلاك لن تكن هنالك حاجة للإنتاج" كما يقولون [1] .

وهكذا فإن وظيفة النسق الحضري تكمن في عملية إعادة إنتاج القوة العاملة وهذا يتم على أساس يومي وعلى أساس جيلي، وهو يتطلب إعادة إنتاج بسيطة (إيجاد عمالة جديدة) وعملية إعادة إنتاج مطولة عن طريق تطوير قدرات جديدة في القوة العاملة.

وهذا لا يتم سوى عن طريق الاستهلاك، استهلاك المساكن والمستشفيات والخدمات الاجتماعية والمدارس ومرافق الترويح والمراكز الثقافية إلخ. وهذه الوسائل الاستهلاكية على عكس وسائل الإنتاج وحدات مكانية حضرية بالضرورة، وهكذا فإن كاستيل عن طريق تحديده للعمليات الاستهلاكية وتأكيده عليها يؤكد على المسألة الحضرية.

ويقوم تحديد كاستيل لعملية الاستهلاك والتي يتم عبرها التركيز على إعادة إنتاج

---

١) Ibidp. ٧٤ – ٥.

القوة العمالية، على اعتبارها "حضرية " أمران: أولهما هو أن زيادة تركز نمو رأس المال في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة يوازي نمو تركز القوة العمالية، مما أدى إلى أن العمليات اليومية التي يعيد عن طريقها إنتاج القوة العاملة (مثل النوم والأكل والترويح... إلخ) أصبحت غير محدودة مكانيًّا، ثانيًا: ازدياد أخذ هذه الوحدات المكانية المخصصة للحياة اليومية في أخذ أشكال منتظمة بسبب متطلبات عملية إعادة بناء القوة العمالية داخل النسق الرأسمالي ككل.

ويمكن اختصار آراء كاستيل على الوجه التالي:

أ – يعتبر النسق تعبيرًا عن النسق الكلي الذي يشكل جزءًا منه، ولذلك فإنه يتكون من نفس المستويات والعناصر، بل ويترابط بنفس الطريقة التي يقوم عليها النسق الكلي.

ب – على أنه يقوم بوظيفة هامة ومحددة داخل النسق الكلي، وهذه الوظيفة تنحصر في عملية إعادة إنتاج القوة العاملة عن طريق عملية الاستهلاك.

ج – أن عملية إعادة إنتاج القوة العاملة داخل سياق النسق الكلي ككل تتم وبصورة مطردة ضمن وحدات مكانية محددة.

د – ويعود سبب ذلك إلى أن عملية الاستهلاك أصبحت أكثر تركيزا، إذ أصبح السكان أنفسهم أكثر تركيزا في أماكن معينة، إضافة إلى أن الدولة أصبحت تضطلع بمسئوليات كثيرة تتعلق بمسائل تأمين الخدمات والمرافق الاستهلاكية الرئيسية.

هـ – وبذلك فإن الفراغ الحضري وعملية إعادة إنتاج القوة العمالية تعتمدان على بعضهما البعض ويتأثران بمستوى وشكل ما تقدمه الدولة من وسائل استهلاك ضرورية، بحيث إنه حينما يصبح الاستهلاك ذا صبغة جماعية، فإنه يعني أن المسألة الحضرية تصبح مسألة سياسية [1] .

على أننا قدمنا ملخصا لمقولة كاستيل، ينبغي أن توضح أنه لا يرى أن

١) M. Cadtelles. The Urban Question, Op, Cit, p. ٤٤٥.

النسق الحضري مجرد جزء من بناء النسق الكلي، وإنما يراه أيضًا نسقًا يقوم بوظيفة محددة داخل النسق الكلي، فهو النسق الذي تتم داخله عملية إعادة بناء القوة العمالية مما يعني أنه بالإضافة إلى عكس التناقضات القائمة داخل النسق ككل، فإنه أيضًا البؤرة التي تبرز ضمنها مجموعة من التناقضات التي تتطور بين عملية الاستهلاك والعمليات الرئيسية الأخرى داخل النسق الكلي والتي من أهمها التناقض بين عملية الاستهلاك والإنتاج، وبين الحاجة إلى إعادة إنتاج قوة عملية والحاجة إلى إنتاج السلع بأكبر ربح، فيرى كاستيل أن رأس المال الفرنسي، على سبيل المثال، لا يجد أن الاستثمار في إقامة مساكن منخفضة التكاليف للطبقة العاملة عملية مربحة، على الرغم من الحاجة الملحة لمثل هذا النوع من الإسكان سواء من جهة نظر العمال أو رأس المال الصناعي ككل مما سيولد نوعا من الصراع بسبب هذا التعارض في المصالح، إذ لا توجد أسباب قاهرة تجعل إنتاج ما هو مربح تنطبق بالضرورة مع ما له حاجة استهلاكية اجتماعية ضرورية، إذ أن الاستثمار الرأسمالي محكوم بمعدلات الربح وليس بحسب الحاجة.

وهكذا فإن التعارضات بين الربح والحاجة وبين قيمة التبادل وقيمة الاستعمال وبين الإنتاج والاستهلاك يصبح أكثر بروزا في العالم الغربي والرأسمالي، مما نتج عنه ظهور فجوات كبيرة في مجالات الاستهلاك الأساسية للأفراد وللنشاط الاقتصادي، فرأس المال الخاص حينما ترك لنفسه أظهر عجزا واضحا في إنتاج خدمات ومرافق ضرورية اجتماعية، مما يقودنا إلى الحديث عن تدخل الدولة المركزية والتأثيرات المركزية، وفي هذا المجال يعتمد كاستيل على آراء بولنتسن ((Puluantzas والذي يرى أن من أهم وظائف الدولة قدرتها على التدخل من خلال ما يعرف بالوظيفة التنظيمية للنسق، وهي الوظيفة التي تتم عبر مسارين، أولهما أن الدولة تنظم وتوحد المصالح المتباينة المتعارضة لدى الطبقة الرأسمالية في ظل هيمنتها على السلطة، وذلك عن طريق سن قوانين تعكس مصالح المجموعات الرأسمالية المختلفة، وأن تحافظ على وحدة الجبهة الرأسمالية، وهي تعمل بذلك، على المدى الطويل، لصالح الاحتكارات الرأسمالية التي تسيطر وتهيمن على هذه الجبهة، أما المسار الثاني فيه حتى وحينما توحد الطبقة

الرأسمالية المنقسمة بالضرورة، فإنها تسعى إلى تجزئة الطبقات المسيطرة، وهي تقوم بذلك عن طريقين: النسق القانوني والنسق الانتخابي وغيرها من أنساق تقوم بإنتاج والحفاظ على الأيديولوجية الفردية التي يرى أفراد المجتمع أنفسهم كذوات مفردة، بل ويعيشون حياتهم على ذلك الأساس. أما الطريق الثاني وهو الأهم بالنسبة لموضوعنا، هو أن الدولة تجزئ الطبقات الدنيا بنفس الطريقة الإجابة لممارساتهم السياسية الطبقية؛ ذلك لأن الدولة مستقلبة نسبيا عن أي طبقة، ومن الممكن لها أن لا تقدم تنازلات للطبقات المهيمنة على المستوى الاقتصادي على شرط أن لا يهدد ذلك على سيطرة رأس المال على المستوى السياسي، وهذا ما يفسر في رأي بولنتسن نمو دولة الرفاه الرأسمالية الحديثة، وهذه المقولة أساسية في تحليل كاستيل، إذ تفسر كيف يمكن للدولة أن تستجيب لضغوط الطبقة العاملة وتزيد مصروفاتها على المسائل الاجتماعية التي تحتاجها هذه الطبقة، وهي تعمل في المدى البعيد مع ذلك لصالح الاحتكارات الرأسمالية، وذلك عن طريق الحفاظ على التماسك الاجتماعي.

وفيما يتعلق بمسألة الاستهلاك الجماعي يلعب تدخل الدولة وظيفة التماسك الاجتماعي من خلال أربعة طرق مختلفة، فعملية الاستهلاك الجماعي، أولا، أساسية لعملية إعادة إنتاج القوة العمالية الضرورية لفئات رأسمالية مختلفة، ثانيًا: تنظيم الصراع الطبقي عن طريق تقديم بعض التنازلات الاقتصادية لمجموعات الطبقات الدنيا، بينما تترك في الوقت نفسه الهيمنة السياسية كما هي دون أي تغيير، ثالثًا تثير عنصر الطلب في الاقتصاد بصورة مباشرة وغير مباشرة، مما يجعلها وسيلة هامة في مواجهة أزمات تقلص زيادة الاستهلاك، وأخيرًا عن طريق الاستثمار في مجالات غير مربحة، فإن الدولة تصد معدلات الربح المتدهورة في القطاع الخاص، ويتضح من كل هذا أن نمو الاستهلاك الجماعي الناتج عن تطور صراع الطبقة العاملة، يعمل على المدى البعيد لصالح الاحتكارات الرأسمالية، وذلك عن طريق إعادة إنتاج القوة العاملة وتنظيم الصراع الطبقي وخلق طلب جديد ممكن التحقيق ومواجهة تدهور معدلات الربح في القطاع الخاص [1] .

---

١) تراجع أفكار بولنستز N. Poulatzad political power and social classes. Ondon: Noe t BOOK, ١٩٧٣, pp. ٢٨٤ – ٥.

أما بالنسبة لكاستيل فانظر يراجع:

M. CASTES, TURBAN QUESTION, OP. p. ٢٠٨.

وينبغي لنا أن نضيف نقطتين أولاهما هي أن كاستيل أصبح يميل إلى التأرجح في تحليله بين آرائه المبكرة والمتأخرة، ويظهر هذا التأرجح جليا في طريقة تطبيقه لنظريته عن تدخل الدولة في مسألة التخطيط الحضري تحديدًا (أو المستوى السياسي داخل النسق الحضري) فالتخطيط الحضري في كتاباته المبتكرة قد فسر تقريبًا كليًا انطلاقًا من ضرورته الوظيفية داخل البناء التنظيمي لتناقضات النسق، أما في الأعمال المتأخرة فإنه يفسرها في ضوء إعطاء تأكيدات أكبر على التخطيط باعتباره تعبيرًا وتوسطًا للعلاقات الطبقية، أما النقطة الثانية فهي أن كاستيل يرى أن نمو تدخل الدولة في مجال الاستهلاك الجماعي قد أدى إلى عدد من التأثيرات الوظيفية الإيجابية على أنه في الوقت نفسه خلق مجموعة جديدة من المتناقضات داخل النسق، من أهمها التشويش الواقع بين سيطرة القطاع الخاص على القوى العاملة ووسائل الإنتاج والصفة الجماعية لعملية إعادة الإنتاج لهذين العنصرين، وربما كانت الأزمات المالية التي واجهتها بعض المدن (في الولايات المتحدة نيويورك وكليفلاند على سبيل المثال) واحدة من مظاهر هذه التناقضات، وعلى الرغم من أن الضرائب قد ترتفع لمواجهة هذه الأزمات المالية لكن مثل هذه السياسات لن تحل المشكلة على أي حال [١] .

ولقد واجهت آراء كاستيل انتقادات عديدة، يبرز منها انتقادات أولها يتعلق بالمشاكل النظرية التي يعاني منها مفهوم الاستقلال النسبي أو العلاقة بين البناء والممارسة الاجتماعية (والتي فيما يخص أعمال كاستيل تتعلق بمسألة الحركات الاجتماعية الحضرية) من ناحية وبين العلاقة بين الاقتصاد والتدخل السياسي من ناحية أخرى.

أما الانتقاد الثاني فإنه يتعلق بمشكلة الاستهلاك الجماعي وعلى وجه الخصوص محاولة كاستيل تحديد العمليات الحضرية في ضوء هذا المفهوم، وتعتبر كتابات كاستيل في تطورها المستمر محاولة لمواجهة هذه الانتقادات.

ولكن قبل أن نختم هذه المقالة نرى أنه من الضروري الإشارة إلى أهم التيارات

---

١) انظر M. casteelles cigty chlass and porwer. don Macmillan ١٩٧٨.

النظرية البارزة في خضم هذا الجدل العلمي، فكما لاحظنا مما سبق أن المكان بالنسبة لكاستيل لا يشكل في ذاته مسألة نظرية مهمة، إذ أن اهتمامه إنما هو في تحدي الظواهر الاجتماعية المحددة مكانيًّا، وهذا ما يتفق مع تقليد علم الاجتماع الحضري، الذي ينتقده إلا أنه يركز على العمليات الاجتماعية التي تستمر داخل السياق المكاني بدلا من الاهتمام بذلك السياق نفسه، فهو يهتم بالاستهلاك الجماعي؛ لأنه مشمول بطريقة ما ضمن الحدود المكانية، على أن اهتمامه النظري بمسألة المكان ربما يتعدى ذلك السياق.

لكن هذا يقودنا إلى مناقشة التراث العلمي الذي ينظر إلى المسألة بالعكس، ذلك التوجه النظري الذي لا يحاول وضع الظواهر الاجتماعية داخل السياق المكاني، وإنما أن يضع مسألة السكان نفسها داخل السياق الاقتصادي السياسي للرأسمالية المتقدمة، أي أن المكان يصبح مهمًا ليس بسبب الإشارة إلى عملية إعادة إنتاج القوة العمالية، وإنما بسبب الدور الذي يلعبه في استمرار وتوسع عملية تراكم رأس المال، وهذا التراث العلمي، وإن كان يشترك مع كاستيل في نقاط عديدة إلا أنه أقرب إلى ما ذهب إليه لوفيفر، فالدراسات التي قام بها دايفد هارفي ((vey (زعيم هذا الاتجاه) وإن عالجت موضوع "الثورة الحضرية" التي قال بها لوفيفر، وإن كانت بشيء من الحذر تحاول أن تطور نظرية من إنتاج المكان في ضوء الاتجاه أن اتخاذ مثل هذا التوجه يجعله يدخل ضمن اهتمامات علم الاجتماع عامة وعلم الاجتماع الحضري خاصة [1] .

ويعرض دايفد هارفي في كتابه "العدالة الاجتماعية والمدينة" للمنهج العلمي على اعتباره منهجًا معياريا، ويرفض التفريق الأبستمولوجي بين العلم والأيديولوجيا، ويدعو قارئه منذ البداية أن يقرر الفائدة النسبية للصياغات الليبرالية والصياغات الاشتراكية في معالجة المسائل الاجتماعية [2] ونقاط التشابه بين هارفي ولوفيفر لا تقتصر فقط على القضايا الأبستمولوجية، إذ أن اهتماماتهم النظرية متقاربة إلى حد كبير، فهما يريان المكان عنصرًا هاما في المحافظة على رأسمالية متوسعة، وإن كان

---

١) vey Social Justice and The City don Edward Amold D١٩٧٣.

٢) Ibid. p. ١٨.

تحليلهما مختلفًا، إذ بينما يرى لوفيفر المكان قد أصبح السلعة الأساسية التي استطاع الإنتاج الرأسمالي من خلالها أن يتوسع إلى مناطق جديدة، بحيث أصبحت عملية إنتاج المكان تعكس وتحافظ في الوقت نفسه على عملية خلق قيمة فائضة، ويعبر مفهوم "الثورة الحضرية" عن عملية الاستعمار الرأسمالي للمكان بحيث أصبح المجال الأساسي المسيطر في عملية التراكم الرأسمالي إلا أن هارفي يرفض هذا التأكيد ويبرر رفضه على أساس أن عملية خلق (أو إيجاد) المكان تعتمد أساسًا على قرارات الاستثمار لرأس المال الصناعي وإن الوظيفة الأساسية لعملية التحضر هي استثارة أنواع جديدة من الطلب على منتجات رأس المال الصناعي، وإن الاستثمار في البيئة المبنية (Vulit Enivonment) على الرغم من أهميته في السنوات الأخيرة، هو أهم دالة على المشاكل التي يواجهها رأس المال الصناعي فيما يتعلق بمسألة تحقيق قيمة فائضة [1] .

ويحدد هارفي، خاصة في دراساته المتأخرة، نوعا من التناقضات داخل الرأسمالية أولها التنافس بين الرأسمالية كأفراد، مما يؤدي إلى تراكم تأثيرات ضارة لهم ولمصالحهم الطبقية وثانيا إن عملية استقلال القوة العاملة يخلق طبقة تواجه بصورة متزايدة رأس المال، وأول هذه التناقضات مهم في تحليل هارفي إذ أن زيادة التنافس بين الرأسماليين سيزيد من فرص تراكم رأس مال أكبر للاستثمار في القطاع العقاري [2] وفي الواقع هنالك تيار نظري آخر يسير في نفس الإطار العام الذي يسير فيه هارفي في معالجة المسألة الحضرية يعرف باسم مدرسة الاقتصاد السياسي للإسكان [3] .

ويتضح من الاستعراض السابق للتراث العلمي الدارس للمسألة الحضرية أن

---

١) D. bvey. our. Cpital and Calss Stryggle Aronund The Built Envionrment in Ad Vanced Capitalist Societies ,in K Cox (Ed) Uvbanization and Confict in Market Societie. don: Methuen١٩٧٨. pp. ١٠٤ – ٦.

٢) D. Ball The Urban Process Under Coitalism: Aframewok for Analyses in International Journal of Urban and Raqional Research Bol. ٢,١٩٧٨. pp. ١٠١ – ٣١.

٣) من أشهر من كتب في هــذا المجــال D. Ball. and policy sing British Industry Builing se the; Class band capital. Vol. ٤,١٩٧٨. pp. ٧٨ – ٧٩.

هنالك أربعة اتجاهات نظرية هي: الأيكولوجية والمنظور الثقافي في نظريات الفيبريين المحدثين والماركسيين المحدثين [1] واستعراضنا السابق يوضح أن هذه المدارس العلمية المختلفة انطلقت في معالجتها لما هو حضري من منطلقات مختلفة، مما ولد توترات تحليلية حاولت كل مدرسة حلها بطريقة مختلفة [2] .

فالمدرسة الأيكولوجية تعرف "الحضري" من خلال المجتمع المحلي الأيكولوجي لذلك كان موضوع تحديد المقصود بالمجتمع المحلي، والذي غالبًا ما يعرف أما على اعتباره عملية يمكن ملاحظتها في مقابل النظر إليه من آخرين كقوى بيلوجية لا يمكن ملاحظتها مولد بذلك في الحالة الأولى نظرية عن المدن انتهت بدراسات عن المجتمعات المحلية باعتبار أن المدينة واحدة من أشكال المجتمعات المحلية أو في الحالة الثانية بنظرية في التكيف، مما انتهى بها تبني علم الاجتماع الوظيفي.

أما المدرسة الثانية فإنها ترى الحضرية شكلاً ثقافيًّا؛ ولذلك فإننا نرى تأثير زيمل من ناحية، حيث التركيز على علم اجتماع العدد في مقابل علم اجتماع الحداثة منتهية بتصورات نظرية عما يعرف بالكثافة الأخلاقية للحياة الحضرية، أو تأثير ويرث الذي يقابل بين السببية الديمجرافية وتحليل أسلوب الحياة الطبقية، مما انتهى به إلى تبني نظريات ثقافية عن الرأسمالية.

أما المدرسة الثالثة فإنها تعرف "الحضري" من خلال كونه يشكل نسقًا اجتماعيًّا، مكانيًّا، حيث يقابل بها بين التحليل السياسي والتحليل المنطقي للمكان، مما جعله ينتهي بنظرية عن دولة المؤسسات الحديثة، أو مقابلة ركسي وزملائه بين التحليل الطبقي ونظرية العمليات التي تجري داخل المدينة، مما جعله ينتهي إلى نظرية عن التمييز العرقي في إطار المسألة الحضرية.

أما المدرسة الرابعة فإنها تعرف "الحضري من خلال النظر إليه باعتباره وحدة مكانية

---

١) بطبيعة الحال ربما يقول بعض الدارسين الاجتماعيين بتصنيفات مختلفة لكن ما يظهر أن الإجماع المعاصر يميل إليه هو التصنيف الذي ذكرناه.

٢) وإن كان هذا التوتر بهما العنصر الأكثر بروزا في إثراء الدراسات النظرية لهذا الفرع الذي كان يعتقد أنه انتهى كفرع علمي من فروع علم الاجتماع في بداية السبعينات!.

للاستهلاك الجماعي. ويقابل أصحاب هذه المدرسة بين الاستهلاك الجماعي وطريقة مواجهة معضلة المكان في أسلوب الإنتاج الرأسمالي، ولقد انتهى أصحاب هذه المدرسة بنظريّات عن عملية إِعادة الإِنتاج الاجتماعي، خاصة ما يتعلق منها بالقضايا الحضرية [1] .

إِن التراث العلمي الذي عرضنا له في هذا البحث يؤكد أن علم الاجتماع الحضري، على الرغم من كل ما يمكن أن يوجه إِليه من انتقادات، واحد من فروع علم الاجتماع العام الذي يتمتع بالحيوية والفعالية ولو أن المقام يسمح لفصلنا ما يراه المراقبون والدارسون لعلم الاجتماع الحضري من اتجاهات وتطورات سيأخذها هذا الفرع العلمي في المستقبل، لكن ربما كان هذا موضوع بحث آخر.

–

–

–

–

---

١) chinson Saunders Social Theory and The Urban Question P١٩٨٤, pp. ٢٥٠ – ٢٥٨.

رؤية منهجية في علم الاجتماع الإِسلامي

للدكتور

نبيل السمالوطي

الأستاذ بقسم الاجتماع

بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

هناك اهتمام كبيرة بقضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بشكل عام، ولعلم الاجتماع بشكل خاص، وهي عملية يطلق عليها أحيانا أسلمة المعرفة Knowledge, of Nslanmizaion أو أسلمة العلم، أو الصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية، أو إبراز المنظور الإسلامي في دراسة الإنسان والمجتمع، أو علم الاجتماع بنظرة إسلامية ويوجد هذا الاهتمام على سبيل المثال في بعض المراكز، أو التنظيمات الإسلامية في أمريكا مثل منظمة S.. S. M. A. Socientists Muslem of Association

وقد أصدرت عدة دراسات، ولها مؤتمر عالمي يعقد سنويًّا، وقد عقد مؤتمرها في عام ١٤٠٨ في ولاية أنديانا بالولايات المتحدة، ويعد مؤتمرها سنة ١٤٠٩ هو المؤتمر السابع عشر.

وهناك علماء اجتماع في الباكستان يهتمون بقضية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع مثل إلياس بايونس الذي يعيش ويعمل الآن في أمريكا وشارك في تأليف كتاب صغير بعنوان: "مقدمة في علم الاجتماع الإسلامي" وألف كتاب "الشخصية الإسلامية" و"المسلمون في أمريكا الشمالية مشكلاتهم وطموحاتهم" وله دراسة حول المجتمعات العرقية في بوتقة الانصهار، وهناك " بشارة أحمد " الذي تعلم في ألمانيا وتتلمذ على يد " كارل مانهايم " وقدم دراسات وترجمات لابن خلدون والفارابي والغزالي وابن رشد، واستخدم علم الاجتماع المعرفة وسيلة لرفض الطابع العلماني لعلم الاجتماع الغربي والشرقي، وهما العلمان اللذان يتأرجح بينهما علم الاجتماع في دول العالم بما فيها الدول النامية.

وفي الهند بعض الباحثين مثل فريد أحمد الذي ولد بالهند وحصل على درجاته العليا في علم الاجتماع الطبي من أمريكا، وله اهتماماته بأسلمة المعرفة منها كتاب:

مقدمة في علم الاجتماع الإسلامي الذي شارك فيه، ودراسته عن دور العالم الاجتماعي المسلم، وفي مصر هناك محاولات كثيرة بعضها لأساتذة في علم الاجتماع وعلم الإنسان مثل علي عبد الواحد وافي وحسن سعفان وأحمد أبو زيد ومحمد علي أبو ريان وزكي إسماعيل وكاتب هذه السطور، وبعضها لأساتذة في العلوم الإسلامية مثل الشيخ محمد أبو زهرة الذي كتب في مجالات التنظيم الاجتماعي في الإسلام، كما كتب عن الجريمة والعقوبة في الإسلام.. وعن قضايا اجتماعية كثيرة، وهناك محاولات في المملكة العربية السعودية، وفي السودان، وفي تركيا والعديد من الدول الأخرى.

والملاحظ على هذه المحاولات افتقارها إلى التنسيق والتنظيم، فهناك مجالات ركز عليها العديد من الباحثين، وهناك مجالات أهمل بحثها ومناقشتها، كما أنها لم تصدر بناء على خطة محددة من حيث المنهج والمفاهيم والأساليب والإجراءات والموضوعات، وهناك المحاولة المنظمة التي تبنتها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وعقدت الندوة الخاصة بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية سنة ١٤٠٧ وشكلت لجنة دائمة للتأصيل في أعقاب هذه الندوة وضعت خطة شاملة متكاملة بدأت في تنفيذها طبقًا لنسق معين من الأولويات.

وما سوف أقدمه في هذا البحث ليس سوى مجموعة من الملاحظات والتساؤلات حول منهج التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، وهي مجرد تصورات ووجهات نظر تحتاج للمناقشة، وقد تحتاج إلى تعديل، وفي مرحلة إرساء الأسس العلمية لمدرسة فكرية مثل المدرسة الإسلامية في علم الاجتماع، أو اتجاه فكري جديد، أو علم جديد مثل علم الاجتماع الإسلامي يكون طرح التساؤلات والاستفسارات عملية ابتكارية لها قيمتها وأهميها الكبرى، وقد تكون أكثر أهمية من الإجابة عليها؛ لأنها عملية تثير قضايا وتحث الباحثين على إبداء وجهات نظرهم وآرائهم، وهذه لها أهميتها الكبيرة.

ولعل الحوار بين هذه الآراء والمنظورات يؤدي في النهاية إلى الوصول إلى صيغة

متفق عليها تكون بمثابة الأساس الذي تقوم عليه المدرسة الإسلامية في علم الاجتماع منهجيا ومعرفيا.

والواقع أننا لا نستطيع أن نفهم طبيعة علم الاجتماع الإسلامي فهما صحيحا إلا من خلال الإجابة عن مجموعة من التساؤلات الأساسية وأهمها ما يلي:

أولاً: ما موقف علم الاجتماع الإسلامي من المعرفة سواء من حيث إمكانية قيامها، أو أنواعها ومصادرها.

ثانيًا: ما العلاقة بين علم الاجتماع الإسلامي وبين الشريعة الإسلامية؟

ثالثًا: ما العلاقة بين علم الاجتماع الإسلامي وبين الثقافة الإسلامية؟

رابعًا: ما العلاقة بين علم الاجتماع الإسلامي وبين علم الاجتماع كما هو في الشرق، أو الغرب؟ وسوف نتعرض بشكل خاص للعلاقة بين علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الإسلامي.

خامسًا: هل يمكن أن يكون هناك اختلاف في الآراء، أو نظريات متعددة في إطار علم الاجتماع الإسلامي؟

سادسًا: هل يمكن إقامة علم اجتماع ملتزم بتوجيهات عقائدية وقيمية وفكرية مسبقة؟ وهل يتعارض هذا الأمر مع الموضوعية المفترضة في الدراسات العلمية؟

سابعًا: هل يمكن صياغة تعريف مبدئي لعلم الاجتماع الإسلامي يحدد موضوعه ومنهجه وميادينه؟

-

-

-

-

١ – إمكان المعرفة:

يتصارع في الفكر البشري اتجاهان أساسيان، الأول [١] الاتجاه الذي يشكك في إِمكانية قيام المعرفة (Scepticism) ويقصد به التوقف عن إِصدار حكم ما في أي شيء؛ لأن كل قضية تقبل السلب والإِيجاب بقوة متعادلة، ولأن أدوات المعرفة من عقل وحواس وغير ذلك لا تكفل اليقين المطلوب، وقد اتخذ الشك صورًا شتى كالشك المعرفي والشك المطلق والشك المنهجي، وكان طبيعيًّا أن يتصدى لتفنيد مذاهب الشك فلاسفة آخرون رأوا إِمكانية قيام المعرفة الصحيحة، وهم أصحاب مذهب التيقن، أو الاعتقاد Dogmatism ويقصد به إِقرار عقيدة، أو مبدأ على أنه صادق دون دليل يكفي للبرهنة عليه، وأريد به في الفلسفة إِمكان اكتساب معرفة صادقة دون حد تقف عنده قدرة الإِنسان على تحصيلها [٢] .

وللإِسلام موقفه الواضح من المعرفة، فهناك المعارف الإِيمانية التي يطالب المؤمن بالإِيمان بها إِيمانًا تامًّا ويصدق بها تصديقًا قلبيًّا دون أن يحاول معرفة ما وراء النصوص القرآنية وما صح عن رسول اللّٰه عليه وهذا الأمر يتعلق بالغيب والإِيمان به كأساس أول للإِيمان بالله.

﴿ الٓمٓ . ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ . ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ [٣] الآية.

وهناك أركان ستة للإِيمان وهي، الإِيمان بالله والملائكة والكتب السماوية والرسل

---

١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة الطبعة الرابعة دار النهضة العربية ١٩٦٤ ص ٢١٤.

٢) المصدر السابق.

٣) سورة البقرة /١ – ٣.

واليوم الآخر والقدر خيره وشره، والإيمان شرعًا هو التصديق بالقلب بالأمور المعلومة من الدين بالضرورة وقيل "تصديق بالجنان وإقرار باللسان" (١) والمصدر في القضايا الإيمانية هو الكتاب والسنة، وللعقل فيها حدوده التي يجب ألا يتجاوزها، وهناك حقائق لا يستطيع الإنسان معرفتها إلا بالقدر الذي ورد في الكتاب الكريم مثل الروح؛ لأنها من أمر اللّه.

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٢) .

وهناك جوانب تتصل بمعرفة العالم الاجتماعي والمادي يمكن للإنسان أن يعرفها بحسه وعقله وهو مطالب بالتفكير فيها لأنها خلق من خلق اللّه، والمعرفة الجزئية التي يحصلها الإنسان عن الإنسان والكون والحياة والمجتمع والتاريخ لا يمكن فهمها فهما شموليًّا تكامليًّا إلا بالرجوع إلى كلام الخالق، وهو كتاب اللّه الذي يقدم التصور الشمولي لحقائق هذه الأشياء وللعلاقات بينها وسبل الاستفادة منها (٣) .

وبشكل عام فإن الإسلام يرفض مذاهب الشك ويؤكد إمكانية المعرفة ويدعو إليها، وكانت أول آية نزلت تدعو إلى القراءة والعلم والمعرفة.

﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾ (٤) .

والمعرفة هنا تمتد لتشمل المعارف العقائدية والمعارف الكونية والحيوية والمعارف الاجتماعية، والعلاقة بينهم وثيقة، إن هذه الأشياء جميعها مخلوقات اللّه.

٢ – أنواع المعرفة وطبيعتها :

اختلف الباحثون حول علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها وانقسموا إلى قسمين أساسيين، أنصار المثالية التصورية Idealism وأنصار الواقعية Realism

---

١) شوكت محمد عليان: الثقافة الإسلامية وتحديات العصر، دار الرشيد للنشر والتوزيع الرياض ١٩٨١ ص ١٤٦.

٢) سورة الإسراء /٨٥.

٣) محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإسلامية في القرآن، دار الكفر – دمشق ١٩٨٢ ص ١٥٠.

٤) سورة العلق /١.

بمذاهبها المختلفة، يذهب أنصار الاتجاه الأول إلى أن الأشياء مرهونة بالقوى التي تدركها، بمعنى أن الموجودات الحسية مجرد أفكار في عقولنا، ويذهب أنصار الاتجاه الثاني أن للأشياء وجودًا عينيًّا مستقلة عن الذات العارفة، واعتبرت المعرفة صورة مطابقة لحقائق الأشياء في العالم الخارجي (١) .

وللإسلام موقف محدد من هذه القضية فكل ما في الوجود من كون مادي وعالم اجتماعي وأحياء حقائق واقعية، وهو خلق من خلق اللَّه، لهم وجودهم الواقعي كما خلقهم الخالق، وتنقسم المعرفة في الفكر الإسلامي إلى نوعين أساسيين:

(أ) المعارف اليقينية هي التي تتصل بالإيمان والدين وما وردت فيها نصوص يقينية.

(ب) معارف ظنية اجتهادية وهي المعارف التي يتوصل إليها البشر من خلال المناهج الوضعية كالعلوم الاجتماعية والتجريبية (الطبيعية)؛ لأنها معلومات متغيرة، أو كما يقول " كارل بوبر " قابلة للتكذيب Fialble Falsi (٢) .

٣ – مصادر المعرفة وأدواتها :

ينقسم المفكرون بصدد هذه القضية، فهناك أنصار المذهب العقلي Rationalism الذين يؤكدون أن العقل هو المصدر الأساسي لكل أنواع المعرفة التي تتسم بالضرورة والتعميم، وهناك أنصار المذهب التجريبي Empiricism الذين يرفضون المعرفة الأولية السابقة على الخبرة الحسية، وهم ينكرون الفطرة كمصدر للعلم وغالى بعض أنصار هذا المذهب فأنكروا وجود عقل يفكر وأسرفوا في الحس الخالص مصدرًا لكل أنواع المعارف (٣) وهناك أشكال متطرفة من التجريبية مثل مذهب التطرف السوسيولوجي، أو ما يمكن أن نطلق عليها التجريبية الاجتماعية مثال هذا " دوركيم " الذي أنكر العقل كمصدر للمعرفة (٤) كما أنكر ما وراء الطبيعة وأنكر المصدر الغيبي للمعرفة، فالمعرفة

---

١) توفيق الطويل: مصدر سابق ص ٣٢٩.

٢) محمد محمد قاسم: كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي دار المعرفة الجامعية (١٩٨٦ ص ١٦٣ – ١٧٥).

٣) توفيق الطويل: مصدر سابق ص (٣٥٣ – ٣٥٤).

٤) وردت الأفكار في دراسة لإميل دوركيم بعنوان: الأشكال الأولية الحياة الدينية سنة ١٩١٢ راجع دائرة معارف ماكميلان في علم الاجتماع الصادرة سنة ١٩٨٣ ص١٠٢.

عنده ترتبط بالعقل الجمعي وتصورات المجتمع ومقتضيات الحياة الاجتماعية، وهكذا اعتبرت المبادئ العقلية ظواهر اجتماعية، أو نتاج المجتمع في العقل الجمعي ذلك العقل الذي يتلقى منه العقل الفردي أفكاره ومبادئه ويخضع لها راضيًا، أو كارهًا، وهو يشبه في هذا " هربرت سبنسر " عالم الاجتماع البريطاني الذي ادعى أن المبادئ العقلية وليدة المجتمع البشري، وهذه الفكرة وثنية في جذورها ومضامينها وأهدافها.

وهناك موقف التجريبية المادية من المعرفة، وهي تشبه الاتجاه الاجتماعي المتطرف وإن كانت الظروف الاقتصادية في نظر أصحابها هي أساس المقولات العقلية والمنطقية، فالإنسان كما يقول " ماركس " صانع تاريخه، والإنسان يزاول نشاطه في بيئة مادية لا يستطيع تجاوز حدودها، والعوامل الاقتصادية وحدها هي التي تصنع المجتمع وأفراده [1] في نظر أنصار هذا الاتجاه المادي المضلل، وهذا يعني أن العوامل الاقتصادية هي التي تصوغ المقولات الفكرية أي تصوغ المعرفة، وهدف المعرفة عندهم تغيير الأوضاع الاقتصادية في المجتمع تحقيقًا لشعارات زائفة باطلة يتشدقون بها ويعجزون عن تحقيقها، ولا تؤدي إلاَّ إلى الدمار والصراع والتفكك، وهو ما كشفت عنه الأحداث الأخيرة في الاتحاد السوفيتي وشرق أوربا [2] .

وإلى جانب أنصار الاتجاهين العقلي والتجريبي في تحديد مصادر المعرفة هناك الاتجاه النقدي الذي يحقق التكامل بين الحس والعقل (كانت)، وهناك اتجاه الحدس الذي يرى أنصاره أن مصدر المعرفة هو اليقين القلبي، أو الإلهام، أو الحدس، فهم يرون أن المعرفة الحسية أدنى أنواع المعرفة ومعرضة للخطأ، وأن للعقل حدوده التي لا يستطيع أن يتعداها، وأن المعرفة الحقة هي المعرفة القلبية.

وفي نظري: إن علم الاجتماع الإسلامي له موقفه من هذه الآراء، فهو ابتداء يرفض الأفكار المتطرفة للاجتماعيين والماديين، فمع التسليم بما للحياة الاجتماعية والاقتصادية من تأثير في فكر الإنسان وسلوكه وعواطفه، إلا أنها ليست المصدر الوحيد لكل أنواع

١) المصدر السابق ص ٣٦٧ – ٣٦٨.

٢) المصدر السابق ٣٦٩.

المعرفة، كما أنها ليست المصدر اليقيني للمعرفة، وفي الحديث الشريف « كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ » يؤكد أثر البيئة الاجتماعية، لكن هناك إلى جانب هذا مصادر أخرى للمعرفة اليقينية، وقد أقام اللَّه الحجة على الإنسان من خلال إمداده بالمعرفة والمنهج الإلهي عن طريق الرسل والكتب، وزود الإنسان، وكرمه بالعقل، وأودع فيه فطرة صافية نقية تتجه به لعبادة اللَّه، وإفراده بالتوحيد والعبادة، قال تعالى:

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴾ [1] .

وقال تعالى في حديث قدسي: « خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ فَاجْتَالَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ » وعلم الاجتماع الإسلامي لا ينكر العقل والحس والقلب كمصدر للمعرفة، ولكن لكل مصدر حدوده التي لا يتعداها، وهذا يعني أن مصادر المعرفة في علم الاجتماع الإسلامي تتمثل فيما يلي:

أولاً: الأدلة الشرعية:

وتتمثل في القرآن الكريم والسنة، ثم الإجماع والقياس والاستحسان، والمصالح المرسلة والعرف والاستصحاب وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي [2] .

ثانيًا: العقل:

ويقصد به القوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للذي يستنبطه الإنسان بتلك القوة عقل، وقد كرم اللَّه الإنسان بالعقل، وأوجب عليه استخدامه في الطريق الصحيح الذي يهدي إلى الهدى، أو يرد الإنسان عن الردى، قال تعالى: ﴿ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴾ [3] .

---

١) سورة الأعراف /١٧٢.

٢) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، الطبعة العاشرة بدون تاريخ دار القلم ص٢٠ – ٩٤.

٣) سورة العنكبوت /٤٣.

وذم الله الكفار ووصفهم بعدم التعقل.

﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [1] .

وقال أبو المعالي في الإرشاد: العقل علوم ضرورية بها يتميز العاقل عن غيره، وهي العلم بوجوب الواجبات أو استحالة المستحيلات وجواز الجائزات، وهو تفسير العقل الذي هو شرط في التكليف [2] وللعقل حدوده التي لا يتجاوزها ويجب أن يدور في مدار الكتاب والسنة كما يشير إلى هذا ابن تيمية الذي لم يجعله حاكما على نص قرآني أو حديث صحيح [3] والعقل له مجاله الواسع في الدراسة والفهم والاستنتاج في مجال دراسة الكون المادي والعالم الاجتماعي والتاريخ الإنساني في إطار الضوابط الشرعية الأساسية.

ثالثًا: يقر علم الاجتماع الإسلامي استخدام الحواس كأساس للعديد من ألوان المعارف التجريبية عن طريق السمع والبصر والذوق والشم على أن توجه في إطار الضوابط القيمية والأخلاقية الإسلامية، والإنسان مسئول عنها، وهي من النعم التي أنعم الله بها عليه، والتي يجب شكر الله عليها.

﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [4] .

وقال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ﴾ [5] .

والحواس وسيلة للحصول على العديد من المعارف والموضوعات في مجالات العلوم الطبيعية والاجتماعية والحيوية.

رابعًا: يعترف الإسلام وعلم الاجتماع الإسلامي بالتالي بالمعارف القلبية، فالإيمان هو ما وقر في القلب وصدقه العمل ويقول تعالى:

---

١) سورة البقرة /١٧١.

٢) شوكت عليان: مصدر سابق ٣٤٣.

٣) مذكور في دراسة شوكت محمد عليان: الثقافة الإسلامية وتحديات العصر دار الرشيد للنشر، الرياض (١٠١هـ – ص ٣٥٥.

٤) سورة النحل /٧٨.

٥) سورة المؤمنون /٧٨.

﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ [1] ويقول سبحانه عن المشركين الكفار:

﴿ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ﴾ [2] .

﴿ وَإِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورًا ﴾ [3] .

ويجب أن نشير إلى أن المعرفة القلبية في الإسلام تتصل بالاطمئنان القلبي وليس بالحدس الصوفي الذي تحدث عنه الصوفية وأهل الاستشراق. قال *عليه السلام* ، عن أبي هريرة أن رسول اللّه ﷺ قال: « نَحْنُ أَحَقُّ بالشَّك مِنْ إبْرَاهيمَ ﷺ إذْ قَالَ: رَبِّ أَرِني كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ: أَولَمْ تُؤْمنْ ؟ قَالَ: بَلَى، وَلَكنْ لِيَطْمَئنَّ قَلْبِي " (صحيح مسلم) جـ ١ ص ١٣٣ حديث رقم ١٥١/٢٣٨ » وأصح تفسير لهذا الشك ما قدمه الإمام أبو إبراهيم المزني صاحب الشافعي [4] ومعناه أن الشك مستحيل في حق إبراهيم ولو كان الشك في إحياء الموتى متطرقا للأنبياء لكنت أنا أحق به من إبراهيم، وقد علمتم أني لم أشك، كذلك إبراهيم *عليه السلام* لم يشك، والاطمئنان القلبي في الإسلام مصدره الإيمان بالله، قال تعالى:

﴿ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ﴾ [5] .

كل هذا يشير إلى أن اللّه أنعم على الإنسان بمصادر كثيرة للمعرفة والعلم، يقول تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [6] .

---

١) سورة الحج /٤٦.

٢) سورة البقرة /١٠.

٣) سورة الأحزاب /١٢.

٤) هذا التفسير دار في هامش صحيح مسلم (جـ١ ص١٣٣) ومعنى سؤال إبراهيم عليه السلام رغبته في تحقيق الاطمئنان القلبي الكامل استنادًا إلى قوله (بلى ولكن ليطمئن قلبي) والشك هنا مستحيل في حق الأنبياء وكذلك حق المؤمنين في مجالات العقيدة.

٥) سورة التغابن /١١.

٦) سورة النحل /٧٨.

وهذا يعني أن الإسلام يعترف بكل مصادر المعرفة، كل في موقعه والمناسب ولكل وظيفته وحدوده التي لا يتعداها.

السؤال الثاني:

ما **العلاقة بين الشريعة الإسلامية كمنهج إلهي ينظم حياة الإنسان والجماعات والمجتمعات طبقًا لنظم ارتضاها اللَّه لعباده وبين علم الاجتماع** الذي يتصل بالدراسة الموضوعية للواقع الاجتماعي بهدف تحقيق الفهم التفسيري لهذا الواقع.

وهذا يطرح سؤالا حول علاقة معيارية الشريعة الإسلامية وارتباطها بالبناء العقدي من جهة وبين الموضوعية المستهدفة في دراسات على الاجتماع الواقعي من جهة أخرى.

١ – يعد الإسلام عقيدة وشريعة مصدرًا أساسيًّا من مصادر علم الاجتماع الإسلامي، وهو المنطلق الأساسي لهذا العلم، والشريعة والعقيدة هما اللذان يجيبان عن التساؤلات الأساسية التي ينطلق منها هذا العلم والتي تدور حول ماهية الإنسان، وأسباب خلقه، وعلة الاختلاف بين الشعوب والقبائل، ووظيفته في الحياة، ومعايير الاستواء والانحراف، وما يصلحه في الدنيا والآخرة، ومنشأ الدين العقيدة الدينية، وأصل القيم... إلخ.

وهي تساؤلات لا يمكن للدراسات الواقعية الإجابة عنها:

٢ – الشريعة أساس لتنظيم المجتمع البشري وهي تماثل القوانين التي أوجدها الخالق لتنظيم عالم الطبيعة والحياة (العالم البيولوجي) وإذا كانت القوانين الطبيعية التي خلقها اللَّه بالغة الدقة والإعجاز، وهي سبب الانتظام الدقيق والانسجام الكامل الذي يستحيل تحققه لولا هذه القوانين الإلهية المعجزة كذلك فإن الشريعة الإسلامية التي أنزلها اللَّه هي المسئولة عن تحقيق التكامل والتوازن والانسجام داخل المجتمع الإنساني، وهي التي تحقق صلاح الإنسان في الدنيا والآخرة، وإذا كانت القوانين الإلهية تعمل بشكل جبري في عالم الطبيعة وعالم الحياة فإنها تعمل بشكل اختياري طوعي في عالم الإنسان لحرية الإرادة التي وهبها اللَّه للإنسان، فهناك من المجتمعات

من تطبق الشريعة، وهناك من لا يطبقها.

﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [1] .

وعندما ينطلق علم الاجتماع الإسلامي من الشريعة الإسلامية لا ينطلق من أيديولوجية لأن الأيديولوجية ترتبط بالفلسفات السياسية والاجتماعية والمصالح الفئوية والحركات الاجتماعية، والإسلام هذا فهو منهج إلهي شامل لجميع جوانب الحياة – العبادات والمعاملات وتتضمن جميع الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والأسرية – ولا يقتصر على الجانب السياسي فقط، هذا إلى جانب أنه موجه للناس كافة يحقق مصالحهم في الدنيا والآخرة وليس موجها لفئة، أو طبقة، أو عنصر، أو جماعة محددة.

ويذكر بعض المهتمين بقضايا علم الاجتماع الإسلامي مثل " إلياس بايونس " و" فريد أحمد " أن ابتعاد أي مجتمع عن الشريعة الإسلامية كمنهج إلهي سوف يؤدي حتمًا إلى الدمار والضياع والتفكك، وإذا قامت مجتمعات غير إسلامية بتطبيق قواعد ومعايير الشريعة الإسلامية، أو أجزاء منها، فإنه سوف تنجح بالقدر الذي تطبقه، وهذا يعني أن المنهج الإلهي هنا (في المجتمع) مثل المنهج الإلهي في عالم الطبيعة فقانون الجاذبية يطبق على المسلم والكافر فإذا ألقى شخص ما بنفسه من فوق عمارة عالية إلى الأرض فسوف يموت حتى لو كان هذا الشخص مسلمًا [2] .

هناك جانب هام للالتقاء بين الشريعة وعلم الاجتماع ويتمثل في الأهداف فعلم الاجتماع يستهدف الفهم العلمي للمجتمع من أجل إمكانية التنبؤ تمهيدًا للتحكم في الظواهر تحقيقًا لصالح الإنسان والوصول إلى المجتمع المتكامل المتقدم الخالي من المشكلات، أو الذي تقل فيه المشكلات إلى أدنى حد ممكن [3] وهذا هو هدف الشريعة الإسلامية التي تستهدف الحفاظ على المصالح الخمسة وتكوين مجتمع صالح فاضل بشكل لا ترقى إليه أية محاولة وضعية بشرية.

٤ – وهناك نقطة التقاء أخرى هامة بين الشريعة وعلم الاجتماع تتمثل في أن

---

١) سورة الكهف /٢٩.

٢) إلياس بايونس، فريد أحمد: علم الاجتماع الإسلامي شركة مكتبات عكاظ وجامعة الملك عبد العزيز.

٣) قاموس ماكميلان لعلم الاجتماع ١٩٨٣ ص ٢٩٨.

بعض فروع علم الاجتماع خاصة الفروع التطبيقية ترتبط بالضرورة بجوانب معيارية، أو بأحكام قيمية مثل علم اجتماع التنمية وعلم اجتماع التخطيط، وعلم اجتماع المستقبل، وعلم اجتماع الجريمة والسلوك الانحرافي، خاصة عند محاولة رسم السياسات الجنائية والاجتماعية والتنموية، هذه العلوم وغيرها محتاجة إلى نماذج معيارية تسعى إلى تحقيقها، وإلى بناءات قيمية موجهه للبرامج والمجتمع، أو الجماعات، أو الأفراد وإلى ضوابط حاكمة وهنا نتساءل: من أين نأتي بهذه النماذج والبناءات والضوابط ؟ في العالم الغربي يستمدونها من الفلسفة اللبرالية، أو التحررية استنادًا إلى آراء كتاب العقد الاجتماعي – خاصة جون لوك وروسو (نظرية الحقوق الطبيعية للإنسان) وفي روسيا والصين وشرق أوربا يستمدونها من الفكر الماركسي، ويكون من الطبيعي والأسلم والأكثر موضوعية ألا نستمدها من آراء فردية، أو وضعية، وإنما نستمدها في علم الاجتماع الإسلامي من الشريعة الإسلامية.

٥ – وهكذا يمكن صياغة نماذج إسلامية في التنمية، ونماذج إسلامية في التخطيط، ونموذج إسلامي في مواجهة المشكلات، ونموذج إسلامي في الإدارة، ونماذج إسلامية في التربية... إلخ، هذه النماذج تكون بمثابة البناءات المعيارية والقيمية التي تحاول المجتمعات الإسلامية تحقيقها والاقتراب منها. وهذه الأمور تحل مشكلات المجتمعات الحديثة التي تحدث عنها العديد من علماء الاجتماع الذين أعلنوا مرارًا عن الحاجة إلى بناءات معيارية وقيمية ومثل عليا للتخلص من المشكلات الضاربة في عمق المجتمعات الغربية والشرقية والتي تفاقمت في كل الحضارات المادية الحديثة.

ويكفي أن ننظر كما يشير إلى هذا " بايونس، وفريد أحمد إلى فشل العديد من حركات التنمية في العالم الإسلامي التي انطلقت من نماذج وضعية [1] فالدول الآخذة بالنموذج الغربي غرقت في الديون وازدادت تخلفا، والدول الآخذة بالنموذج الاشتراكي سقطت في مستنقع الفساد الإداري والتعقد البيروقراطي والتسلط السياسي والاغتراب الاجتماعي والتبعية المدمرة، وفي كلتا الحالتين استبدلت هذه الدول

١) المصدر السابق ص ٦٧، ترجمة أمين حسين الرياض ١٩٨٣ص ٥٧.

الاستعمار السياسي بالتبعية الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وهما يؤكدان بحق أن أية تنمية لا تستند إلى المنهج الإلهي المتوازن ماديًّا وروحيًّا لن تؤدي إلا إلى الخراب والدمار والقلق والصراع، وهذا هو دور الضوابط والمعايير والأحكام الشرعية في علوم الاجتماع التطبيقية المختلفة.

٦ – يحتاج علم الاجتماع إلى بناءات معيارية وأحكام قيمية ومبادئ يستعان بها لتقويم الواقع الاجتماعي وإبراز جوانبه الإيجابية والسلبية فمن أين يحصل علماء الاجتماع على هذه البناءات والأحكام والمبادئ؟ يحصلون عليها من نظريات طرحها أفراد، أو نتائج أبحاث قامت بها مجموعات، وفي كلتا الحالتين يعتمدون على تصورات بشرية تخطئ وتصيب وتتأثر بعوامل كثيرة، ولا يمكن أن تصل إلى صفة الكمال والإطلاق والصلاحية لكل زمان ومكان، وهنا يجب الاستعانة، أو الارتكاز على أساس ثابت صادق ومطلق، ولن يكون هذا الأساس إلا الشريعة التي أنزلها اللّه منهجًا لعباده، وإذا كان علم الاجتماع في دراساته الواقعية يستهدف إلى جانب الفهم والتفسير والتقييم، التشخيص والعلاج والإسهام في رسم الخطط المستقبلية فإنه لن يتيسر له أداء هذه المهام بكفاءة بعيدًا عن المنهج الإلهي، وليس أمامه بعيدًا عن هذا المنهج إلا المناهج الوضعية الهزيلة والمختلف عليها والعاجزة عن تحقيق صلاح الإنسان والمجتمع.

٧ – يدرك المتأمل للبناء النظري والمنهجي في علم الاجتماع المعاصر أنه يتضمن مجموعة من المتناقضات أولها وجود علوم اجتماع ببناءات نظرية ومنهجية متصارعة، ولا يوجد اتفاق واضح حول التوجيهات النظرية، ولا حول التوجيهات المنهجية، ولا حتى حول المصطلحات الأساسية لهذا العلم، والسبب في هذا أن كل مدرسة في هذا العلم تنطلق من بناءات عقائدية موجهة، وفروض ضمنية وخلفية، وهذا ما أفاض فيه نقاد النظرية في علم الاجتماع وأهمهم " إرفنج زاتلين " في دراسته القيمة "الأيديولوجيا وتطور النظرية في علم الاجتماع" و" الفين جولدير " في دراسته "الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي" و" روبرت نسيت " في كتابه التراث السوسيولوجي

وغيرهم [1] .

وهذا ما أوضحته العديد من الدراسات العربية منها دراسة " السمالوطي " الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر سنة ١٩٧٥ ودراسة أحمد زايد بعنوان "علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية" سنة ١٩٨٤ [2] ودراسة الحسيني بعنوان نحو نظرية اجتماعية نقدية سنة ١٩٨٥م.

ومن بين هذه المتناقضات المناداة بالموضوعية والحيدة العلمية والجري في نفس الوقت وراء نظريات مطروحة في هذا العلم تفتقر إلى التحقيق التجريبي والدراسات المقارنة فضلاً عن انطلاقها من منطلقات أيديولوجية كالوظيفية والبنائية المادية التاريخية والمادية الجدلية والتفاعلية والتطورية... إلخ.

بل والأغرب من هذا أنه من بين أكبر المنادين بالموضوعية والمنهجية في هذا العلم علماء أسسوا نظريات لا تستند إلى موضوعية ولا إلى منهجية مثل (كونت دوركيم، فيبر.. إلخ)، بل وادعى بعضهم النبوة وتأسيس ديانة جديدة أطلقوا عليها الديانة الوضعية، أو ديانة الإنسانية (كونت) [3] .

وقد أوضح بعض الدارسين التناقض الكبير في علم الاجتماع المعاصر، ومثال هذا " ألين داو " Dawe A. الذي عنون مقاله " علما الاجتماع " " Sociologies Two The " ويوضح فيه الاستقطاب الحادث في هذا العلم بين نظريتين أو علمين للاجتماع على حد تعبيره أحدهما خاص بالأنساق والآخر خاص بالفعل الاجتماعي ويعالج كل منهما مشكلات مختلفة على أنها مشكلات النظام، والآخر يركز على مشكلات الضبط ولكل

---

١) ارجع إلى:

Alvim Couldenrhe coming crisis of western ١٩٦٨perintice I ,Idealogy and the development of sioxiological theory :Inrving zielin .١٩٧١don :nann :siociplogical trandition :rt NesbetRobe – ١٩٧١nmann odon new cdelhi

٢) نبيل السمالوطي: الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر الهيئة العامة للكتاب مصر (١٩٧٤)، والطبعة الثانية دار الكتاب الجامعي ١٩٨٦. أحمد زايد علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية دار المعارف الطبعة الثانية ١٩٨٤.

٣) مذكورة في دائرة معارف ماكميلان للطالب – علم الاجتماع الصادرة عن "ماكميلان" لندن أصدرها Michael Mann ١٩٨٣ ص٢٩٨ تحت مصطلح Posillivism.

منهما تصورٌ مختلفٌ عن الطبيعة البشرية والمجتمع والعلاقة بين الفرد والجماعة، أحدهما يركز على فكرة القهر الخارجي والثاني يركز على الإنسان المستقل القادر على صنع مجتمعه بنفسه. ويرى " داو " أن علم الاجتماع تطور خلال الصراع بين هاتين النظريتين [1] .

وهناك التناقض بين تقاليد علم الاجتماع ذاته، ففي الوقت الذي يجعل من الموضوعية والحيدة العلمية تقليدًا يجعل في نفس الوقت الانطلاق من نظريات بعينها في صياغة الفروض وتحديد المنهج وتفسير نتائج الدراسة الميدانية تقليدًا آخر، وهذا يتضمن تناقضا واضحا خاصة إذا علمنا أن هذه النظريات تنطلق من بناءات أيديولوجية ليبرالية، أو مادية تاريخية، أو راديكالية، أو نقدية وتستند إلى منطلقات فكرية مسبقة.

ويجب ألا ننسى أن تصورنا عن الموضوعية والحيدة العلمية في العلوم الاجتماعية استقيناه من مصادر وضعية صاغت فكرنا شكلاً ومضمونًا وصرنا نفكر فيها بشكل آلي دون تعقل، فالموضوعية المزعومة في الدراسات الاجتماعية والشرقية والغربية، لا تتناقض مع الانطلاق من نظريات، أو بناءات تصورية مسبقة، مع العلم بأن هذه النظريات، أو البناءات تفتقر إلى الحد الأدنى من الصورة المنطقية للنظرية العلمية كما يتحدث عنها علماء المناهج (بوبر، برسي كوهين، جود – هات...) كما تفتقر إلى التحقيق التجريبي، أو الإمبيريقي المقارن وبتالي تفتقر إلى الصدق الداخلي والخارجي.

وإذا كان هذا هو حال الدراسات الاجتماعية في الشرق والغرب فما هو موقفنا في العالم الإسلامي، أليس من أرقى درجات الموضوعية أن نستند إلى المعايير والأحكام الإلهية بدلا من الانطلاق من معايير وأحكام مفكرين أفراد أو آراء فلسفية تتسم بالنسبية والانحياز والذاتية والتأثر بالعديد من الموجهات السياسية والاقتصادية والتربوية، هناك من يرى في الاستناد إلى أحكام اللّه ابتعاد عن الموضوعية، بينما

---

١) Alen Dawe: Jeremy Junstall and Kinnneth Thoposon in The Twon Sociologeis (Eds) Sociogic Books Penguin Perspectives I pp. ٥٤٣,١٩٧١ – ٥٤٩.

الاستناد إلى آراء بارسونز أو فيبر، أو ماركس " منتهى العلمية والموضوعية، وهذا الرأي هو أبلغ تعبير عن الغزو الفكري والاستعمار الثقافي الذي لا يزال يسكن داخل بعض المشتغلين بعلوم المجتمع في العالم الإسلامي.

٨ – على أن الانطلاق من معايير وأحكام الشريعة الإسلامية لا يعني مصادرة، أو إلغاء الدراسات الميدانية، أو مصادرة الاجتهاد، أو حتى مصادرة حرية الفكر، أو حتى حرية الاختلاف في المنظورات ووجهات النظر، أو إلغاء ومصادرة الاستفادة من بعض النظريات المعروضة في تراث علم الاجتماع الغربي، أو الشرقي، فالمجتمع الحديث يتضمن العديد من المجالات المحايدة عقائديًّا والمحتاجة إلى دراسة وفهم، وهناك العديد من المشكلات المحتاجة إلى التشخيص والعلاج، وهناك المستحدثات والمتغيرات التي طرحها التطور والتنمية الاجتماعية، والتغيير، وهناك المصالح المرسلة أي المطلقة، وهي في اصطلاح الأصوليين المصلحة التي لم يشرع الشارع حكمًا لتحقيقها و لم يدل دليل شرعي على اعتبارها، أو إلغائها [1] وسميت مرسلة، أو مطلقة؛ لأنها لم تقيد بدليل اعتبار، أو دليل إلغاء، ومثالها المصلحة التي شرع لأجلها الصحابة اتخاذ السجون أو ضرب النقود، أو إبقاء الأرض الزراعية التي فتحوها في يد أهلها ووضع الخراج عليها، أو غير ذلك من المصالح التي اقتضتها الضروريات، أو التحسينات و لم تشرع أحكام لها و لم يشهد شاهد شرعي باعتبارها، أو إلغائها.

وتشريع الأحكام قصد به تحقيق مصالح الناس بجلب النفع لهم، أو دفع الضرر، أو رفع الحرج عنهم، ومصالح الناس لا تنحصر جزئياتها ولا تتناهى أفرادها فهي تتجدد بتجدد أحوال الناس وتتغير باختلاف الهيئات والثقافات والتاريخ والظروف الاجتماعية، والأحكام الاجتماعية التي تجلب نفعًا في زمن معين، أو بيئة معينة قد تجلب ضررًا في بيئة مختلفة، أو زمن مختلف. فالمصالح التي شرع الشارع أحكامًا لتحقيقها مؤيدة من الكتاب والسنة، أو الإجماع، أو القياس تسمى في اصطلاح الأصوليين

---

١) راجع عبد الوهاب خلاف علم أصول الفقه دار القلم الطبعة الثامنة دون تاريخ ص ٨٤ وما بعدها. وراجع أيضًا: صالح بن عبد العزيز آل منصور: أصـول الفقـه وابن تيمية دار النصر للطباعة الإسلامية – شبرا مصر سنة ١٩٨٠ الجزء الأول ص ١٩٩ وما بعدها.

المصالح المعتبرة، أما المصالح التي اقتضتها البيئات والطوارئ والمتغيرات بعد انقطاع الوحي و لم يشرع الشارع أحكامًا لتحقيقها، و لم يقم دليل منه على اعتبارها، أو إلغائها تسمى مصالح مرسلة [1] وهنا يكون المجال واسعا أمام الأبحاث والدراسات الميدانية من أجل دراسة التغيرات التي حدثت نتيجة للتطورات الاجتماعية في مجالات الإدارة والتصنيع والتنظيم الاجتماعي والسكان من حيث الهجرة والتعليم والتدريب والتوجيه المهني وغيره ومجالات التنمية الريفية والحضرية ومجالات الاتصال والإعلام ومجالات الاقتصاد مثل تسجيل عقود البيع وتوثيق عقود الزواج... إلخ.

هذه المجالات وغيرها من المستحدثات تتطلب الدراسات الميدانية من أجل الوصول إلى كيفية تحقيق المصالح بشأنها ويضاف إلى هذه مجال المشكلات الاجتماعية المستحدثة، مثل مشكلات الإدمان وجرائم التزوير ومشكلات الإشراف ومشكلات التعليم ومشكلات التصنيع والإدارة والسياسة.. إلخ تقتضي إجراء دراسات ميدانية لتشخيصها وعلاجها [2] .

وقد وضع العلماء مجموعة من الضوابط للأحكام الخاصة بالمصالح المرسلة حتى لا تكون بابًا للتشريع بالهوى والانحياز، ولهذا اشترطوا أن تكون المصلحة حقيقية تجلب نفعًا، أو تدفع ضررًا وأن تكون عامة وليست خاصة وألا تعارض مبدأ ثبت بالنص، أو الإجماع [3] وهناك من يؤيدها فيقول ابن القيم " من المسلمين من فرطوا في رعاية المصلحة المرسلة فجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح الناس محتاجة إلى غيرها وسدوا على أنفسهم طرقًا صحيحة من طرق الحق والعدل ومنهم من أفرطوا فسوغوا ما ينافي شرع اللّه وأحدثوا شرًّا طويلاً وفسادًا عريضًا. " [4] .

---

١) راجع عبد الوهاب خلاف – علم أصول الفقه – دار القلم الطبعة الثامنة، دون تاريخ ص ٨٤ وما بعدها. وراجع أيضًا صالح بن عبد العزيز آل منصور: أصول الفقه وابن تيمية دار النصر للطباعة الإسلامية – شبرا مصر سنة ١٩٨٠ الجزء الأول ص ١٩٩ وما بعدها.

٢) عبد الوهاب خلاف: مصدر سابق ص٨٤ – ٨٥.

٣) عبد الوهاب خلاف: مصدر سابق ص ٨٤ – ٨٥.

٤) المصدر السابق ص ٨٧ – ٨٨.

ومجال المصالح المرسلة مجال واسع رحب يستوعب كل التغيرات والمستحدثات، أو نتائج التطور من تحضر وتصنيع وتعلم وإدارة وتعدد الأنشطة السياسة والاقتصادية والاجتماعية، وهو مجال واسع أمام المشتغلين بعلم الاجتماع سواء من حيث الدراسات النظرية، أو الميدانية، وهنا لا مانع في تصوري من الاستعانة بالنظريات الغربية، أو الشرقية سواء لاختبارها، أو في صياغة الفروض، أو في التفسير، وتراث علم الاجتماع مليء بالنظريات المحايدة عقائديًّا، أو التي لا تخالف الإسلام عقيدة وشريعة والتي تتفق مع المبادئ الإسلامية، ولا حرج من الانتفاع بها، وبهذا لا ينعزل علم الاجتماع الإسلامي عن تراث علم الاجتماع شرقه وغربه، ويضاف إلى هذا أن علم الاجتماع الإسلامي يناقش النظريات المطروحة في التراث والتي تعارض أصولاً شرعية من أجل إثبات خطئها وتفنيدها، من خلال الرجوع للنصوص، أو إجراء دراسات واقعية مقارنة.

٩ – إذا كان علم الاجتماع يدرس ضمن ما يدرسه الأعراف والعادات الاجتماعية فالعرف يعد من الأدلة الشرعية وهو ما تعارف الناس وساروا عليه من قول، أو فعل أو ترك ومن أمثلته: تعارف شعب على إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى، وتعارف بعض الناس على عدم إطلاق لفظ اللحم على السمك، والعرف نوعان: العرف الصحيح، وهو ما لا يتعارض مع دليل شرعي وعرف فاسد، وهو ما يخالف الشرع، والنوع الأول يجب مراعاته في سياسة المجتمع، وفي القضاء، والعرف في الشرع له اعتبار، فالإمام مالك يبني كثيرًا من أحكامه على عمل أهل المدينة [1] وأبو حنيفة وأصحابه اختلفوا في أحكام بناء على اختلاف أعرافهم، والشافعي عندما هبط إلى مصر غير بعض الأحكام التي كان ذهب إليها وهو في بغداد لتغير العرف؛ ولهذا فإن له مذهبين قديما وجديدا، وفي فقه الحنفية أحكام كثيرة مبنية على العرف، مثال هذا إذا لم يتفق الزوجان على المقدم والمؤخر من المهر، فالحكم هو العرف، والشرط في العقد يكون صحيحا إذا ورد به الشرع، أو اقتضاه العقد، أو جرى به العرف، أما الأعراف الفاسدة (كالربا وبيع الغرر) فإنها باطلة شرعًا.

١) المصدر السابق ٩٠.

والأحكام المبنية على العرف تتغير بتغير الزمان والمكان ويقول الفقهاء إنه اختلاف عصر وزمان وليس اختلاف حجة وبرهان، وهذا مجال كبير لدراسة علم الاجتماع.

١٠ – وبشكل عام فإن الصلة بين علم الاجتماع والشريعة الإسلامية وثيقة وتظهر أهمية هذه الصلة من إدراك العديد من علماء اجتماع الغرب أنهم يسيرون في طريق مسدود، وإن الاعتماد على العلم الموضوعي بشكل سلبي بعيد عن القيم الدينية والأخلاقية يوقع الإنسان والمجتمعات في أزمات طاحنة تفقد الإنسان هويته الإنسانية.

يقول " رايموندريس " عالم الاجتماع الأمريكي المعاصر إن العلوم الاجتماعية الموضوعية لم تعد تكفي الإنسان المعاصر؛ لأنه يسعى دائمًا إلى حلول لمشكلاته المادية والنفسية والاجتماعية ويسعى دائمًا وراء توجيهات تخلصه من محنته الدنيوية، وهو في حاجة إلى استجلاء معنى الحياة والوجود والإنسان، وهذا ما كرره " سي رايت ملز " في الخيال السوسيولوجي حيث ذهب إلى أن الإنسان في أمس الحاجة إلى القيم القادرة على إثراء حياته، فالناس في حاجة إلى فهم عالمهم وفهم معنى وجودهم وفهم سبل الخلاص من مشكلاتهم [1] وهناك العديد من العلماء الذين يشكون في قدرة العلم على تقديم حلول لمشكلات الإنسان، وقد طرح " جورج لنديرج " عالم الاجتماع السلوكي الأمريكي سؤالاً هو عنوان أحد كتبه "هل يستطيع العلم إنقاذنا؟"، وهو يجيب بالشك مع تحفظات كثيرة، وهو نفس ما يفعله " ريموند ريس "، ولكن الواقع إن العلم وحده عاجز عن تقديم معنى لوجود الإنسان ولحياته ولوظيفته ولمصيره وللتعدد في الواقع الاجتماعي وللتفاوت الاجتماعي، وللعديد من المشكلات التي يعاني منها الإنسان وهنا نقول إنه لا غنى للإنسان ولا لعلم الاجتماع عن الشريعة الإسلامية وعن العقيدة الإسلامية إذا أراد أن يقدم إسهامات حقيقية لفهم المجتمع وإصلاحه ومواجهة المشكلات التي يعاني منها الإنسان والمجتمعات، وإذا أراد أن يحقق هدفه النهائي، وهو بناء مجتمع صالح متكامل يحقق أفضل الظروف للحياة الإنسانية الكريمة، مع أخذ التغيرات والمستحدثات والاختلافات الزمانية والمكانية والثقافية في الاعتبار.

---

١) نبيل السمالوطي الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر دار الكتاب الجامعي ١٩٨٦ ص ٤٣.

وسبق أن تساءل روبرت ميرتون عن أزمة توافر معايير الصدق في النظرية السوسيولوجية ووصل إلى نتيجة مؤداها أن هناك حدًّا أدنى من الاتفاق المعرفي بين العلماء، ولكن تكمن المشكلة في الاختلاف القيمي Value and Agreement Cognitive Disagreement والواقع أنه يمكن حل هذه المشكلة – مشكلة الاختلاف المعياري والقيمي – إذا ابتعدنا عن الآراء الوضعية البشرية النسبية والمصلحية والمؤقتة ولجأنا إلى أحكام خالق البشر متمثلة في الشريعة الإسلامية.

السؤال الثالث:

ما **العلاقة بين علم الاجتماع الإسلامي والثقافة الإسلامية؟**

(أ) هناك جوانب التقاء تتمثل في الاعتماد على علوم الشريعة كالتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه، وذلك كمنطلقات للدراسة وللإجابة عن التساؤلات الأساسية المطروحة في القضايا المدروسة.

(ب) بينما تركز الثقافة الإسلامية على قضايا عامة تمس علوم الاقتصاد والنفس والاجتماع والحضارة والتاريخ والإنسان، فإن علم الاجتماع الإسلامي يركز بتعمق على إبراز حكم الإسلام في القضايا التي تمثل محور الاهتمام لدى علم الاجتماع بمدارسه المختلفة سواء تقليدية أم حديثة كالنظم والجماعات والمجتمعات والتغير والتحولات التاريخية والثقافة.

(ج) يهتم علم الاجتماع الإسلامي بالدراسة المتعمقة لكل ما هو مطروح في تراث علم الاجتماع من مدارس ونظريات واتجاهات نظرية ومنهجية والتعرف على أصولها وخلفياتها الأيديولوجية والتاريخية والاجتماعية بهدف فحصها ونقدها وبيان ما يتفق منها مع الإسلام، وتفنيد ما يتعارض منها معه والاستفادة من الدراسات المحايدة عقائديًّا، أو التي لا تتعارض مع الأدلة الشرعية، وهذا يقتضي تخصصًا على مستوى عال في دراسة علم الاجتماع، وإلمام واع بجوانب الشريعة الإسلامية.

(د) ينفرد علم الاجتماع الإسلامي بإجراء دراسات واقعية تتصل بالمصالح المرسلة للناس ودراسة الواقع الاجتماعي من أجل فهمه وتفسيره ودراسته في حالات الاستقرار والتطور ودراسة وتشخيص وعلاج المشكلات التي تتعرض لها المجتمعات، والإسهام في إرساء خطط التنمية الشاملة على أساس من الفهم العلمي للواقع الاجتماعي.

(هـــ) يستعين علم الاجتماع الإسلامي بالتوجيهات النظرية والمنهجية المطروحة في التراث السوسيولوجي في الدراسات الواقعية سواء من حيث اختبارها، أو صياغة فروض موجهة، أو تفسير الواقع على ضوئها، أو تعديلها، أو نقدها ويشترط في هذه النظريات ألا تتعارض مع مبدأ من المبادئ الشرعية مثل بعض القضايا التي تطرحها الوظيفية، أو نظريات تفسير السلوك الإجرامي كالاختلاط التفاضلي لسودرلاند، أو الانحراف للجريمة، أو نظريات التنظيم مثل نظريات أرجريس، واتزيوني وبف وبلاو وفيبر... إلخ ونظريات الإدارة، والإشراف والتخطيط الحضري والعلاقات الصناعية.. إلخ والتراث السوسيولوجي زاخر بالنظريات المحايدة عقائديًّا.

(و) يسهم علم الاجتماع الإسلامي من خلال دراساته النظرية والمنهجية في تمهيد السبل لانتشار الثقافة الإسلامية بين أبناء المجتمع استنادا إلى الفهم العلمي لطبيعة المجتمع وما يسوده من نظم وعلاقات وتفاعلات ونظم... وبالتالي يمهد السبيل لتطبيق المنهج الإلهي وتحقيق انتشار الثقافة الإسلامية فكرًا وسلوكًا بين أعضائه.

(ز) إذا كان علم الاجتماع الإسلامي يعتمد على المنهج الاستنباطي بالرجوع إلى الأصول والأحكام الإسلامية في القضايا العقائدية والقيمية الوارد بشأنها نصوص شرعية فإنه يستخدم المنهج الاستقرائي في قضايا المصالح المرسلة والقضايا المطروحة المحايدة عقائديًّا، وهو في هذا الجانب علم وضعي تقريري مقارن يحاول الوصول إلى تعميمات، أو نظريات، أو ما يشبه القوانين العلمية طالما أن الوصول إلى قوانين في مجال الدراسات الاجتماعية أمر صعب، على الأقل في هذه المرحلة من

السؤال الرابع:

ما هي **العلاقة بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع العام كما هو معروف في الغرب والشرق؟**

هل يعد علم الاجتماع الإسلامي فرعا من علم الاجتماع العام؟ أم هل يعد استمرارًا لعلم الاجتماع الذي أسسه ابن خلدون في العالم الإسلامي؟

نبادر القول أن علم الاجتماع الإسلامي لا يعد فرعا من فروع علم الاجتماع بنشأته الأوربية، وذلك لعدة اعتبارات نوجزها فيما يلي:

أولاً : إن نشأة علم الاجتماع الأوربي لم ترتبط بمنطلقات معرفية، أو علمية، ولكن كانت استجابة لتحولات ترتبط بظروف المجتمع الأوربي خلال القرن التاسع عشر والتي تتمثل في إتمام التحول من الإقطاعية إلى الرأسمالية ونشأة التحررية الأوربية (١) .

كما ارتبطت بحالة التفكك والتمزق التي عانت منها مجتمعات الغرب تحت تأثير الثورة الصناعية في إنجلترا والثورة البرجوازية في فرنسا، ولا شك أن منطلقات نشأة العلم أثرت في مساره وتطوره وتوجهاته حتى اليوم.

ثانيًا: تأثر الفكر الاجتماعي في أوربا بشكل مباشر، أو غير مباشر بالفكر النصراني والممارسات الكنسية، وسواء اتخذ هذا التأثير طابع الدفاع عن الفكر، أو الممارسات الدينية، أو طابع الهجوم عليه، أو طابع تحليل العلاقة بين الدين والمجتمع، فهناك الكتاب الذي اشترك في تأليفه " سان سيمون " و" أجست كونت " خلال فترة تعاونهما، مما يحمل اسم "المسيحية الجديدة" سنة ١٨٢٥ (٢) .

---

١) هارولد لاسكي: نشأة التحريرية الأوربية. وانظر المصادر الآتية:

- Zielin Ideology and the development of sociological theory op .cit pp .I .VII –VII.

A. Gouldner opcit p .٥٤.

Alen DAwe: op cit pp. ٥٤٣ – ٥٤٨.

٢) ارجع إلى قاموس ماكميلان للطالب في علم الاجتماع الصادر عن دار نشر ماكميلان ١٩٨٣ ص ٥٩ – ٦٠، وص ٤١٨ – ٤٢٠، ص ٣٣٨ – ٣٣٩.

وهناك المقال الطويل الذي أعده " ماكس فيبر " سنة ١٩٠٥ بعنوان "الأخلاق البروتستانتية وروح النظام الرأسمالي" ودراساته عن أديان الهند والصين وفلسطين القديمة، وهناك دراسة " ترولتش "Troeltsch، وهو عالم اجتماع ألماني سنة ١٩١٣ بعنوان "التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية" التي يبرز فيها أهمية الإنجيل الأصلي Gosopel, Original وهناك دراسة "النسكي "ski بعنوان العامل الديني سنة ١٩٦١.... إلخ، ويشير " بيومي " في مقدمة كتابه عن علم الاجتماع الديني إلى أن دراسات علم الاجتماع الديني في الغرب تتسم بصبغة مسيحية ظاهرة [١] .

ثالثًا: ارتبطت نشأة علم اجتماع الغرب ببعض النزعات العقائدية التي تعد إلحادية ووثنية من المنظور الإسلامي فأجست كونت بدأ منطلقا من الفكر الديني وانتهى بخبل عقلي حيث ادعى النبوة وتأسيس ديانة جديد أطلق عليها ديانة الوضعية، أو الإنسانية وأرسى لها حسب قوله شعارات ومبادئ كتبت على قبره بعد موته، وهناك النزعة المتطرفة في التفسير السوسيولوجي، أو Socologism عند مؤسسي المدرسة الفرنسية " إميل دوكيم " في دراسته المشهورة في علم الاجتماع "الصور الأولية للحياة الدينية" [٢] Elementaty e Religious of Forms التي ينكر خلالها الأصول الغيبية للأديان ويرجع فكرة الألوهية والقداسة والعبادة إلى المجتمع، ويرجع إلى المجتمع كافة المقولات العقلية والمعرفية ويحاول أن يفسر الدين في ضوء وظيفته الاجتماعية استنادًا إلى معلومات هزيلة جمعها رحالة ومغامرون في قارة أستراليا واستنادًا إلى التاريخ الظني واستنادًا إلى تفسيراته المريضة التي لا تستند إلى منهجية ولا إلى أصول علمية، ولا ننسى أن أستاذه كونت قد ربط التخلف بالانتماء

---

١) محمد بيومي: علم الاجتماع الديني دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ ص راء ويمكن الرجوع إلـــى Trorltasch, E the social cachings of Christian church trance by owgon١٩٣١. إلى دراسة فيبر عن أخلاقيات البروتستانت وروح النظام الرأسمالي وترجمه إلى العربية الدكتور بكر باقادر.

٢) ارجع إلى قاموس ماكميلان في علم الاجتماع ١٩٨٣ ص ١٠٢ – ص٢٩٨.

الديني وذهب في قانونه الذي أطلق عليه قانون الحالات الثلاث إلى أن الفكر الديني يرتبط بالبدائية والتخلف وأن التقدم مرهون بتجاوزه في اتجاهات الفكر الوضعي الحسي العلمي.

رابعًا: ارتبطت نشأة علم الاجتماع الغربي بظروف موقفية وبمحاولات للدفاع عن واقع البناء الاجتماعي للمجتمعات الغربية بنظامها الرأسمالي الحر والسياسي القائم على حرية الفكر والتعددية الحزبية والديمقراطية واقتصاديًّا على حرية السوق. وذلك في مواجهة الفكر المادي والماركسي المعادي، وهذا ما يذكره " إيرفنج زايتلين " الذي يؤكد أن النظرية السوسيولوجية الغربية تمت وتطورت كنظام دفاعي ضد ما أطلق عليه الشبح الماركسي Marx Fo Chost The

خامسًا: ارتبط كل من علم الاجتماع الغربي الرأسمالي والشرقي الذي يرتبط بالتوجهات الماركسية اللينينية، بنزعة علمانية Secular واضحة جدًّا، منذ ظهور هذا العلم عند رواده الأول، وقد رأينا كيف ربط " كونت " بين التخلف الاجتماعي وطفولة الفكر البشري وبين سيادة النزعات والتفسيرات الدينية، كما ربط التقدم الاجتماعي والنمو والنضج الفكري بسيادة التوجهات الوضعية، لدرجة أنه حاول في مرحلة من حياته تحويل هذه النزعة الأخيرة إلى توجه ديني أطلق عليه "ديانة الإنسانية " [1] كذلك فقد رأينا التوجه العلماني واضحًا في فكر " دور وكيم " في نزعته المتطرفة في التفسير السوسيولوجي Sociologism لكل الموجودات الاجتماعية بما في ذلك الدين الذي اعتبره ظاهرة اجتماعية وأرجعه إلى العقل الجمعي والحياة الاجتماعية، وحاول تفسيره من خلال ما يؤديه من وظائف داخل الحياة الجمعية، وذلك في دراسته الشهيرة عن "الصور الأولية للحياة الدينية" ونجد كذلك التوجه العلماني مؤثرًا في فكر " ماكس فيبر " الذي يعرف في تاريخ الفكر الاجتماعي بأنه مؤسس الاتجاه الديني، أو

---

١) ارجع إلى قاموس ماكميلان في علم الاجتماع ١٩٨٣ ص ٢٩٨.

القيمي في التفسير الاجتماعي، فقد ذهب – كما يؤكد " روبرت لوير " .er R [1] استنادًا إلى دراسات " فيبر " نفسه إلى القول بأننا نعيش اليوم في عصر يتسم بالرشد، أو العقلانية ,Rationalization حيث تحرر الإنسان من الغيبيات المتمثلة في السحر والشعوذة والأوهام المختلفة ,Disenchantment وهذا يعني في نظر فيبر أن العالم لم يعد ظاهرة مقدسة Phenomenon Sacred يتضمن أسرارًا خافية علينا، و لم تعد الحياة سرًّا مستغلقًا على الفهم تحتاج منها إلى الرجوع إلى عالم الاعتقاد القلبي اليقيني، وهو يرى أن الدين الذي كان يسهم في الماضي في إعاقة النمو الإنساني، وإعاقة التنمية في جوانبها المختلفة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإدارية.. لم يعد الإنسان في حاجة إليه، لأنه في رأي " فيبر " قد ملك مصيره، و لم يعد هذا المصير بيد كائن أثيري مجاوز للطبيعة غير مفهوم وغير متصور عقليا [2] .

ويؤكد " ماكس فيبر " أن المذهب البروتستانتي وإن كان قد يسر ظهور النظام الرأسمالي الذي أثبت تفوقه على كل النظم الاقتصادية والاجتماعية الأخرى، فإن الإنسان لم يعد بحاجة إلى الدين بعد ظهور النظام الرأسمالي الذي يستند إلى مجموعة من الأسس الآلية الذاتية المؤدية إلى النمو والتقدم بدون دعم من نظم روحية. وهكذا

---

١) R. I Vacon and Allin Change Social on Perspectives er. N. Boston C. don١٩٧٧ pp. ٣٣٣ – ٣٣٤.

See Also: Max Weber: T by Trans Capitalism of Spirit and Ethics Protenstent. N Parsons. Sons Scripner Charles Y١٩٨٥ pp. ١٨١ – ١٨٢.

See Also: C and Gerth. Millis R: N Sociology in Essays Weber Max from Max from. Y. Press Uneversity Oxford١٩٤٠ p. ١٥٥.

٢) p Ibid. ٣٣٣ er Robert See: Chonge Soial on Prespecives: don Boston Inc Bocon and Allin١٩٧٧. p. ٣٣٣ – ٣٣٤ Max See Also Wever: T by Thrans Capitatison of Spirit and Ethcs Protestant. M Parsons. Scrinerason Charles Y s١٩٥٨ pp. ١٨١,١٨٢ See Also Crmills and irth: N I Essays Weber Max Form. Press University Oxford Y١٩٤٠ p. ١٥٥.

يرى " فيبر " أن قيمة الدين تتراجع مع تقدم المجتمعات لتحتل مكانة هامشية في حياة الإنسان والجماعة، وقد تأثر " ماكس فيبر " Weber M في رؤيته للدين وموقعه داخل المجتمع الحديث بالفكر الفلسفي الألماني أو بالتراث الفكري الذي خلفه المفكرون والفلاسفة الألمان السابقون عليه، ويشير " ميدجلي " [١] Gmidgley F. B. E. في دراسة له بعنوان " أيديولوجية ماكس فيبر " [٢] إلى أن هناك تشابها ملحوظا بين الرؤية الاجتماعية والفكرية إزاء الدين والقيم الدينية عند " هيجل " el " و نتشه "Nietzeche وكارل ماركس Marx K. وماكس فيبر Weber M. فقد ذهب هيجل إلى القول بموت الإله...، وهذا هو نفس ما زعمه نتشه أحد رواد فلسفة القوة في ألمانيا. وهذا أيضًا ما زعمه كارل ماركس مؤسس الفلسفة الجدلية والتاريخية. ويعترف هذا الأخير بأنه (مثل بروميثيوس Prometheus, وهو أحد أبطال الميثوولجيا الإغريقية) يكره كل الآلهة بما في ذلك الإله الحقيقي، ويؤكد " ماركس " أن الآلهة سوف تفنى تمامًا على يد طبقة البروليتاريا الثورية [٣] .

وقد تأثر " ماكس فيبر " بدوره بهذا الفكر المريض الحاقد على الدين حيث ذهب إلى موت الإله وإن كان - كما يشير إلى هذا " ميدجلي " - غير قاطع في تحديده للعوامل المسئولة عن هذه الحادثة المأساوية في تاريخ الإنسانية في العصر الحديث.

ويؤكد " ميدجلي " أن قارئ " فيبر " يشعر أحيانا أنه رضخ للفلسفات التي حاولت أن تفلسف ما أطلق عليه "انتحار الإله" God of Suiced بتبجح كبير، ويشعر القارئ له في أحيان أخرى أنه يرجع ما أطلق عليه "موت الإله" إلى طبيعة المنهج الذي يستخدمه الجيل العقلاني Anlistic Ration الذي كان يشكل ثقافة العصر الذي عايشه " فيبر " نفسه [٤] .

---

١) Croft Rook pashier :Gower Publishing se :E B F Midgley The Ideology of Max Weber Althomis Critigue.
٣Cuil ١٩٨٣Ebgland ١٢٢P.

٢) F B E. Midgley: The Ideology of Max Wevr: Aldershot Croft Rood Gower s Colimiled Gower Pubilishing A Thomist Crilique
Guii ٣pshire Ebgolong ١٩٨٣R pp. ١٢٢ – ١٢٣.

٣) Ibid p. ١٢٢.

٤) Ibid P.

وهناك عوامل فكرية وتأثيرات عديدة تحدث عنها النقاد، أدت " بفيبر " أن يتخذ قراره الأيديولوجي المريض في مواجهة ما أطلق عليه الوجود الإلهي God, of Existence The Against وقد كان " فيبر " غامضا في تحديد عوامل تراجع التأثير الإلهي، أو للنتائج المترتبة على هذا الأمر (غير المتصور بالطبع)، وهو يرى أن هذا الأمر يمكن أن يكون أحد (الآثار الجانبية لنمو ما أطلق عليه العقلانية العلمية Rationality, Scientific of Rise ولعل هذا القول يؤكد تأثر " فيبر " بفلسفة " أجست كومت " .Comte A ومواقفه من الدين والفكر الديني وموقع الدين في سلسلة التطور الاجتماعي والإنساني، كما يبرز تأثره بالاتجاه الوضعي، أو الفلسفة الإلحادية الوضعية Atheism Positive ذلك الاتجاه الذي يرى أن الإنسان يجب أن يحل محل الإله حيث يملك مصيره ويتحكم بنفسه في حياته ومستقبلة [١] Place Take Must Man Dead Is God If غير أن " فيبر " كان يشك في إمكان قيام الإنسان بالدور الإلهي، أو كبديل عنه، فقد كان على وعي خلال أفكاره عن ديناميات الأيديولوجية Dynamism Idedogical بفشله في تقديم حل مناسب قادر على تخليص الإنسان الحديث من أزمته المعاصرة، كما شخصها هو [٢] وكما خلقها، أو أوجدها فكره المريض.

ويؤكد " ميدجلي " Midgley أن " ماكس فيبر " شأنه شأن ماركس كان مقتنعا بوجود حالة اغتراب Alienation يعيشها الإنسان الحديث ويعاني منها، كما كان مقتنعا مثل ماركس بأنه على الإنسان أن يناضل في سبيل التخلص من هذه الحالة المرضية المفروضة عليه، ولكنه يختلف عن ماركس في تحديده لطبيعة هذا الاغتراب وتحديد خصائصه ودلالته، فعلى الرغم من التزام " فيبر " بالحلول الإلحادية الوضعية لمشكلات الاغتراب الإنساني المعاصرة [٣] Buman of Problem The of Solution Atheistic Alienatition فإنه كان

---

١) Ibid.

٢) Ibid p. ١٢٣.

٣) Ibid p. ١٢٣.

على عكس " ماكس " حيث يعترف في بعض كتاباته بأن أحد العوامل الأساسية المؤدية والمفسرة للنموذج الحديث للاغتراب البشري هو رفض الألوهية ورفض القيم الدينية، ويذهب " ميدجلي " Midgley إلى أنه على العكس من " ماركس " فإن " فيبر " لم يقدم تشخيصًا محدودًا ودقيقًا لحالة الاغتراب التي يعاني منها الإنسان الحديث في نظره، وبالتالي فشل في أن يقدم طريقًا محددًا للخلاص Deliverance, of Way Dfinite أو لمواجهة مشكلات الإنسان المعاصر ومن بينها مشكلات الاغتراب [١] .

ويتضح من هذا ارتباط علم الاجتماع الغربي بنزعات علمانية واضحة كما تتضح في الإسراف في التفسير السوسيولوجي عند دوركيم، وفي التوجه الوضعي عند كونت، وفي انطلاق " هربرت سبنسر " من الفكر التطوري عند " داروين " و" لا مارك " وما هو أخطر، فإن النزعة العلمانية سيطرت على فكر " ماكس فيبر "، وهو المعروف بأنه حاول أن يضع نموذجًا للتفسير والتحليل والفهم الاجتماعي يقف في مواجهة النظرية المادية التاريخية عند ماركس حيث حاول وضع النظام الديني والقيمي كبناء أساسي مفسر للنظم الأخرى، في مقابل النظام الاقتصادي (علاقات وقوى الإنتاج) عند ماركس [٢] .

سادسًا: يجب أن نميز بين علم الاجتماع الديني الذي هو فرع من فروع علم الاجتماع العام، وبين علم الاجتماع الإسلامي، فإذا كان الاثنان لا يتخصصان في دراسة النصوص الدينية كنصوص، وإنما يهتمان بانعكاس الإيمان بها على سلوك الناس وفكرهم وعلاقاقم، وعلى النظم الاجتماعية داخل الجماعات والمجتمعات، وأثرها في الضبط الاجتماعي – القيمي، والأخلاقي والمادي، أثر الدين على الممارسات الاجتماعية – السياسية والاقتصادية والأسرية والتربوية... والوظائف الاجتماعية التي تؤديها النصوص الدينية في حياة الناس، وكيفية وأسباب اختلاف الناس في فهم وتفسير

---

١) Ibid P.

٢) idlb.

النصوص باختلاف [1] ظروفهم الاجتماعية، واختلاف بعض التطبيقات باختلاف الثقافات، وأثر الدين في تشكيل مؤسسات دينية، ودور هذه المؤسسات داخل المجتمعات، وعلاقتها بالسلطة السياسية والقوى الاجتماعية، وأثر الدين في صياغة آراء الناس واتجاهاتهم نحو مختلف القضايا الاجتماعية، وأثر الدين في استمرارية المجتمع وتماسكه، وفي تغيره، وموقفه من قضايا التحول الثقافي والتنمية الاجتماعية والتكامل [2] إلخ على الرغم من أن هناك أوجه اشتراك بين علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الإسلامي في هذه الأمور، إلا أن هناك أوجه اختلاف، فيما أرى بينهما من حيث بعض قضايا الدراسة، وبعض الجوانب المنهجية، وهناك اختلاف أوضح حول مداخل الدراسة وأهدافها، فعلم الاجتماع الديني يدعي الانطلاق من الموضوعية وعدم الالتزام بمعايير مسبقة وينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية تتسم بالنسبية والتلقائية والخارجية والعمومية والتاريخية والقابلية لا للتغير بتغير الأماكن والأزمنة والظروف، أما علم الاجتماع الإسلامي فإنه ينطلق مما يعده حقائقه، أو ثوابت عقائدية ومعيارية وأخلاقية، ويعتبر الدين فطرة بشرية، والإسلام منهج إلهي سائغ لذوي العقول السليمة يقودهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل [3] هذا لا يعني إنكار وجود أديان وضعية تتسم بالنسبية والتغير، كما لا يعني أن

---

١) محمد أحمد بيومي: علم الاجتماع الديني – دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية ١٩٨٥ ص ش.

٢) لمعرفة مجالات الدراسة في علم الاجتماع الديني ارجع إلى

j. Inger sociology looks at Relgin Now York the moenillan co M١٩٦٣ pp. ١٤١ – ١٥٨.

وارجع إلى محمد بيومي: مصدر سابق ص ٢٣٤ – ٢٤٦، ويشير إلى أن "ينجر" يحدد أربعة عشر مجالا من مجالات البحث في علم الاجتماع الديني، وهي التنوع الديني والبناء الاجتماعي، الدين والتعليم، الدين والمواطنة في الصراع الديني، الدين والاهتمامات الاقتصادية، الدين والتمايز الاجتماعي، الدين والسحر، الدين وأبحاث الجماعات الصغيرة، القيادة الدينية، الدين والأبحاث السوسيونفسية... وللمزيد من التفاصيل ارجع إلى I. Yinger N: Areas for Research in the sociology of Religion in Sociology and social Research Vol. ٤٢ (april july١٩٥٨) No. ٦ pp. ٤٦٦ – ٤٧٢.

وانظر بيومي – المصدر السابق ص ٢٣٤.

٣) نبيل السمالوطي: الدين والبناء الاجتماعي، دار الشروق ١٩٨١، الجزء الثاني ص ٢١ نقلا عن أبي الأعلى المودودي.

هناك العديد من مجالات المرونة في الإسلام في بعض جوانب التطبيق، واختلاف، "أو تغير الفتوى بتغير الأماكن والأزمنة والأحوال والنيات والعوائد" كما يشير إلى هذا ابن قيم الجوزية في إعلام الموقعين [١] ولا يعني عدم اختلاف الفقهاء في تفسير بعض النصوص، واختلافهم في المذاهب، ولا يعني إغلاق باب الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص، خاصة في مجال المصالح المرسلة، ولا يعني مصادرة الاختلافات في الرؤى والتصورات، فعلم الاجتماع الإسلامي وإن كان ينطلق من معيارية محددة فإنه يدرس الواقع الاجتماعي دراسة موضوعية لوصفه وفهمه وتفسيره وتشخيص مشكلاته وعلاجها في ضوء هذه المعيارية، وهو إذ ينطلق من هذه المعيارية المعلنة لا يمثل بدعة، فقد أشار العديد من الدارسين إلى استحالة تحقيق الموضوعية المطلقة خاصة في مجال الدراسات الاجتماعية المتعلقة بأمور الدين والقيم والأخلاق [٢] وهناك خلاف بين علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الإسلامي من حيث مناهج الدراسة، فإذا كان الأول يحاول دراسة الدين من الخارج استنادًا إلى أدوات البحث الإمبيريقية، أو الواقعية المتاحة في علم الاجتماع، بزعم أن الاعتقادات الدينية التي يعتنقها الناس ويخضعون لها يمكن دراسة مظاهرها وانعكاساتها الاجتماعية من خلال الأساليب المسحية والتاريخية والمقارنة...، وهي كلها مناهج واقعية [٣] وإذا استندت إلى نظريات

١) شمس الدين أبو عبد اللّه محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية – إعلام الموقعين عن رب العالمين – مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨ الجزء الثالث "فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد" ص ٣ – ٥٨.

٢) للمزيد حول مشكلة الموضوعية في العلوم الاجتماعية ارجع إلى:

Ideology and utopia trans by :and K Mannheim ١٩٧٠O .T .d Duck worch and codon Gerol :Myrdal Objecivity in social research . .١٩٣٦Y .Wirth and Edward shills court brace of World N'louis

وارجع إلى دراسات "زايتلين، وجولدنر، وترياكيان، فردريكس وغيرهم ممن عالجوا قضايا أصول النظريات السوسيولوجية، أو علم اجتماع علم الاجتماع، وارجع إلى دراسة صلاح قنصوة بعنوان: الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، مصر ١٩٨٠.

٣) ارجع إلى دراسة "نونتجهام" السابق الإشارة إليها ص ٣١٠ – ٣١١ وارجع إلى محمد بيومي – مصدر سابق ص ٢٤٧ – ٢٦٤.

تفسيرية، فهذه النظريات في غالبها لم تبن على أسس منهجية علمية سليمة، وهي في الغالب نظريات معيارية، أو فلسفية؛ ولهذا يرى كثير من الدارسين أن الإمبيريقية الخاصة – وما يطلق عليها " رايت ملز " Rmills C. "المجردة" – هي السبيل إلى الموضوعية المطلقة، أما علم الاجتماع الإسلامي فإنه لا ينكر الدراسات الواقعية الموضوعية، ولكن يوظف هذه الدراسات في مكانها الصحيح، فهناك العديد من التساؤلات حول خلق الإنسان وطبيعته وفطرته وسبب خلقه ووظائفه في الدنيا، ونوعية الضوابط العقائدية والأخلاقية والقيمية التي تحقق الصلاح له ولمجتمعه، وحول قضايا كالشيطان والحسد والهداية وأصل الدين، هذه كلها لا يمكن الإجابة عنها من خلال دراسات إمبيريقية أو واقعية؛ ولهذا يزاوج علم الاجتماع الإسلامي بين المناهج الإمبيريقية وبين مناهج الرجوع للأصول الشرعية، ونستطيع القول بلغة علم الاجتماع أن الأساس العقائدي والشرعي الذي ينطلق منه الباحث في علم الاجتماع الإسلامي ويحدد له أطر الدراسة وتساؤلاتها ويتخذها منطلقا في تفسير المادة الإمبيريقية يمكن أن نعتبره بلغة علم الاجتماع بمثابة الإطار النظري الذي ينطلق منه الباحث، تماما كما يفعل الباحثون الذين ينطلقون من نظريات وضعية وغالبيتها غير محققة وتتسم بطابع فلسفي تحليلي، مع الفارق الضخم بين الحالتين بطبيعة الحال بسبب اختلاف مصدر الإطار المرجعي في الحالتين.

وبالنسبة لمداخل الدراسة فهناك اختلافات بينة بين علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الإسلامي في مداخل الدراسة، فالمدخل الإسلامي في دراسة المجتمع ينطلق من التصورات الاجتماعية في الإسلام، وهي أمر فصله العديد من الباحثين (أبو زهرة والنمر وشلتوت.. إلخ) [1] أما علم الاجتماع الديني فيتصارع داخله عدة مداخل متناقضة لا تقوم على أساس تحقيق إمبيريقي منهجي سليم، وإنما على أساس رؤى متأثرة بخلفيات أيديولوجية في غالبيتها، وأحيانا يطلق على المداخل اسم النماذج Models أو أحيانا يقال النموذج الوظيفي، وأحيانا النظرية الوظيفية، وأحيانا المدخل الوظيفي، وهذا ينطبق على المداخل العضوية والمادية الجدلية والتحليلية والتطورية

١) انظر دراسات محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ومحمد أبو زهرة عن الإسلام والتنظيم الاجتماعي.

والتاريخية... إلخ، ولعل الفرق بين النموذج من جهة وبين المداخل والنظريات، فرق في الاستغراق وفرق بين العام والخاص [1] .

وأهم المداخل المتصارعة في علم الاجتماع الديني والتي تختلف في بعض مقولاتها عن المدخل الإسلامي في دراسة الدين وإن كانت تتفق في بعضها فالاختلاف بَيِّنٌ في المنطلقات والأهداف وأهمها:

أ – المدخل الوظيفي: وهنا ينظر إلى الدين كأحد الأجزاء المتفاعلة داخل المجتمع الذي يؤثر ويتأثر ببقية الأجزاء، وهو بهذا المنظور مجموعة العقائد والممارسات التي تحقق تكيف الناس مع بيئاتهم المادية والاجتماعية، ويؤدي مجموعة من الوظائف الاجتماعية والنفسية والتكاملية والتفسيرية، فهو يقوم بتفسير للحياة والموت والصحة والمرض والظلم والمعاناة...، ويشبع للإنسان احتياجاته الروحية، وهذا المدخل ينظر إلى الدين كإحدى الضرورات الوظيفية للنسق الاجتماعي، حيث يقدم للإنسان في المجتمع مجموعة من القيم المطلقة أو المثالية التي يُنَشَّأُ الناس على احترامها، وبالتالي يحقق درجة من الاتفاق القيمي والمعياري، وهو أمر لازم لوحدة الفكر والسلوك التي تتيح الفرصة لقيام الحياة الاجتماعية، وهكذا يفسر الدين في ضوء وظائفه، خاصة الوظيفة التكاملية ووظيفة الضبط الاجتماعي [2] .

ب – المدخل المادي وأهم من يمثل هذا المدخل " كارل ماركس " والماركسيون، وهم يربطون الدين بالمجتمع الطبقي والصراع الطبقي وصراعات المصالح والصراع الاقتصادي، فقد ركز " ماركس " اهتمامه على وظائف الدين في المجتمع الطبقي، ودوره في تزييف الوعي بالواقع الفعلي للتفاوت والاستقلال، وإخماد الوعي الطبقي لدى أبناء الطبقة المستغلة المستعبدة، ويبدو هذا واضحا من قول ماركس "إن الدين هو أنين الكائن المضطهد، وقلب العالم عديم الرحمة،

---

١) Alex Inkeil: What Is Sociology: New Jeney Prentice I ١٩٦٤ P٣٥٠.

٢) E. Nottingham K: Religino: sociological view: N. Y. use RaNDOME ١٩٧١ pp. ٥٥ – ٥٩

وانظر محمد بيومي مصدر سابق – ص ٢٢٥، وص ٢٧٠ – ٢٧٤.

وحس الظروف القاسية، إنه أفيون الشعوب" [١] وقد سار " أنجلز " شوطا في تحليل العلاقة الجدلية بين الظواهر الدينية والطبقات الاجتماعية في مجتمعات محددة، حيث حاول مثلا تفسير النصرانية المبكرة في ضوء البناء الاجتماعي داخل مدن الإمبراطورية الرومانية واليونانية [٢] وتشير " إسكارف ". Scharf B R. إلى أن نظرية ماركس عن الدين تعد جزءًا من نظريته العامة في الاغتراب Alienation [٣] .

جـــ – المداخل التطورية: ومن أنصار هذا المدخل " كونت " في قانونية للأحوال الثلاث والذي قرن الفكر الديني بالتخلف الاجتماعي وطفولة العقل والفعل وقرن التقدم بتبني الديانة الوضعية، ويعد " هربرت سبنسر " من رواد هذا الاتجاه نتيجة لآرائه في التطور من البسيط المتجانس إلى المركب غير المتجانس. كقاعدة تنطبق على كل النظم بما في ذلك النظام الديني، وهناك مناصرون لهذا المدخل مثل " روبرت ماكيفر " و" روبرت بللا "، وقد تأثر " بارسونز " بهذا المدخل عند تحليله لمراحل تطور الحركات الدينية [٤] .

د – المداخل التاريخية: وقد استخدم بعض المفكرين الألمان هذا المدخل من أجل اختبار بعض الفروض المتعلقة بأثر الدين في صياغة بعض النظم في مجتمعات معينة خلال فترات تاريخية محددة – مثل " فيبر " و" ترولتش " وعلى سبيل المثال فقد حاول " فيبر " في دراسته الكلاسيكية عن "أخلاق المحتجين وروح النظام الرأسمالي" تحقيق فرض مؤداه أن المذهب "الدين الكالفيني لعب دورًا مستقلًّا وخلاقًا في ظهور النظام الرأسمالي في أوربا في القرن السابع عشر" [٥] .

---

١) انظر محمد بيومي: مصدر سابق ص ١١٢ وارجع إلى:

Km marx and Ingles: on religion: Moscw foreign language pubiishing house ١٩٥٧.

٢) انظر: دراسات "أنجلر" حول تاريخ المسيحية المبكرة سنة ١٨٩٤، "حرب الفلاحين في ألمانيا.

٣) ارجع إلى دراسة scharf .B .p بعنوان the sociological of religion new York per tourch books ١٩٧٠، p. ٨٣.

٤) ارجع إلى دراسة "نوننتجهام" السابق الإشارة إليها ص ٢٩٥ – ٢٩٧.

٥) محمد بيومي، مصدر سابق – ص ٢٢٨.

هـــ – المداخل المقارنة: وهذه المداخل تعد أساسًا عند المشتغلين بعلم الاجتماع للوصول إلى تعميمات، ويعد " فيبر " ممن استخدم المدخل المقارن، فعندما حاول إثبات دور الأخلاق البروتستانتية في تكوين الرأسمالية، حاول إثبات هذا من خلال مقارنة البروتستانتية بالديانات الهندية والصينية القديمة، من حيث التوجهات الأخلاقية في كل منها، وأثرها على النشاط الاقتصادي، وقد استخدم هذا المدخل " روبرت بللا " Bella R. من خلال إثبات وجود توجيهات أخلاقية قائمة على الدين الياباني ساهمت في حدوث الانطلاقة الصناعية لليابان، وقد كان متأثرًا في هذا البحث بتوجيهات " فيبر " المنهجية [١] .

هذه هي أهم المداخل النظرية المطروحة في دراسة الدين في علم الاجتماع، وهي مداخل أقرب إلى النظريات الميتافيزيقية الفلسفية في كثير من قضاياها، حيث لم يتم صياغتها استنادًا إلى دراسات واقعية موضوعية لعينات ممثلة من مجتمعات العالم ولقطاعات ممثلة من الحقب التاريخية المختلفة، كما أنها لم تصدر عن تجرد وموضوعية وغياب للفروض الأيديولوجية الخلفية، وإذا كان " بيرس كوهين " Cohen P. يصنف النظريات إلى تحليلية ومعيارية وعلمية وميتافيزيقية، فإنه يرى أن النظريات الاجتماعية أقرب إلى النظريات الميتافيزيقية، وهو يحاول بيان الأسباب التي تحول دون مسايرة النظريات الاجتماعية للمعيار المثالي للعلم، في أن غالبيتها تتسم باللغو Tautolgy وغير القابلية للاختبار، والغموض في التنبؤ [٢] ويضيف إلى هذا " زايتلين "، " وجولدنر " التوجهات الأيديولوجية والفروض الخلفية Donatin Assumptions, هذه الاختلافات بين علم الاجتماع الإسلامي وبين علم الاجتماع الديني لا بد من إبرازها حتى لا يعد علم الاجتماع الإسلامي فرعًا من فروع علم الاجتماع، أو فرعًا من أحد فروعه، وهو علم الاجتماع الديني.

---

١) المصدر السابق ص ٢٣٠ وانظر كتاب:

.١٩٥٧tokugawa Religion the values of pre rindusiral japan glencoe III the free press :rt BellahRobe

٢) برسي كوهين: النظرية الاجتماعية الحديثة، دار المعرفة الجامعية – ترجمة عادل الهواري – ١٩٨٥ ص ٢٠ – ٣٤.

وهناك أوجه اختلاف إذن بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع الغربي في أن الأول لا ينطلق من منطلقات وضعية، أو موقفية، أو دفاعية، أو مصلحية كما أنه لا ينطلق من منطلقات وثنية، أو إلحادية، وهو لا يدافع عن طبقات، أو مجتمعات معينة، أو نظم محددة كما هو الحال في علم الاجتماع الغربي، أو الشرقي، ولكن علم الاجتماع الإسلامي ينطلق من منطلقات المنهج الإلهي متمثلاً في الإسلام عقيدة وشريعة، وبالتالي فهو علم فاعل يقوم على الفعل لا على رد الفعل، ويقوم على إرساء الأسس والمبادئ والقواعد استنادًا إلى الشريعة الإسلامية ويستهدف بناء المجتمع الصالح طبقًا للمعيارية الإسلامية وليس المعيارية الوضعية المختلف عليها، وهناك أوجه التقاء بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع العام يتمثل في مجالات الاهتمام المشتركة بقضايا المجتمع والجماعات والتنظيم والعلاقات الاجتماعية والتفاعلات البشرية والتنظيمات الرسمية وغير الرسمية، والتغير الاجتماعي والثقافي والضوابط الاجتماعية، ومحاولة التوصل إلى القوانين التي تخضع لها المجتمعات والجماعات والتنظيمات والعلاقات والظواهر الاجتماعية في ثباتها. والكشف عن اتجاهات التغير الاجتماعي وضوابطه والقوانين التي تحكم الحركة التاريخية، وهناك مجال اهتمام مشترك بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع العام في دراسة المشكلات الاجتماعية، وكل الموضوعات المطروحة في النظريات السوسيولوجية، وإن كانت منطلقات الدراسة والتحليل والتفسير مختلفة.

إذا كانت دراسات علم الاجتماع في العالم الغربي أو الشرقي تنطلق من نظريات سوسيولوجية لم يتحقق لها الشروط المنطقية للنظرية العلمية ويعوزها التحقيق التجريبي.. فإن علم الاجتماع الإسلامي ينطلق في دراساته لقضايا المجتمع من حقائق الدين الإسلامي، وذلك في القضايا المتصلة بجوانب عقائدية، أو شرعية ويمكنه الانطلاق من النظريات السوسيولوجية المحايدة عقائديًّا بالنسبة للقضايا الإمبيريقية التي تتصل بالمصالح المرسلة والأعراف الصالحة.

تزعم دراسات علم الاجتماع الغربي أنها تعتمد على الدراسات الواقعية والمنهج الاستقرائي تحقيقًا للحيدة والموضوعية العلمية. وفضلاً عن أن هذا الأمر مشكوك فيه

ويكفينا أن نرجع في هذا إلى ما كتبه " زايتلين " عن منطلقات علم الاجتماع الغربي وأهدافه [١] وما كتبه « ألفين جولدين » A. Gouldner حول الفروض الضمنية [٢] وما كتبه « ألين داو » عن علمي الاجتماع [٣] وما كتبه " روبرت نسيت " حول العوامل التي أثرت في نشأة وتطور "التراث السوسيولوجي" Tradition Sociological وما كتبه " رايت ملز " عن الخيال السوسيولوجي، فكل هذه الدراسات وغيرها تؤكد انحياز علم الاجتماع، وأن ادعاءات الحيدة والموضوعية ليست سوى ستار أيديولوجي لدعم النتائج المساندة لبناءات سياسية واقتصادية واجتماعية معينة، أقول فضلاً عن هذا الأمر فإن علم الاجتماع الإسلامي لا يقتصر على المنهج الاستقرائي فحسب، فهذا المنهج له ميادينه في دراسة قضايا الواقع ونظمه وظواهره ومشكلاته وتغيره؛ ذلك لأنه يستخدم إلى جانبه المنهج الاستنباطي الذي يتطلب استنباط الأحكام والمعارف من المصادر والأدلة الشرعية كما سبق أن أوضحنا. ويمكن القول بشكل ما أن عبد الرحمن بن خلدون هو المؤسس الحقيقي للاتجاهين الكبيرين اللذين يتصارعان على ساحة الفكر السوسيولوجي في الغرب والشرق. وعلى الرغم من قول البعض من أن منطلقات الدراسات الخلدونية حول المجتمع كانت إسلامية [٤] فإن هناك من الدارسين مثل « بايونس، وفريد أحمد » من يرون أنه شأنه شأن مؤسس علم الاجتماع في أوربا كان يسعى إلى تحقيق الحياد القيمي في دراساته الاجتماعية، وأنه لم يحاول اكتشاف المبادئ السلوكية والاجتماعية التي تسخر في النهاية في سبيل تطبيق نظام إسلامي عادل، لم يكن هذا هدفه [٥] والواقع أن ابن خلدون دخل إلى دراسة المجتمع من منطلق البحث في التاريخ ومحاولة تحقيق روايته والكشف عما فيها من صدق وكذب. ويعد ابن خلدون في نظر بعض الدارسين مؤسس نظريتي الصراع والتوازن. ويرى « جملوفتش » أن نظرية ابن خلدون كانت أول نظرية علمية تطرح لتفسير الصراع والتحولات

---

١) ietlin: Op. Cit. PP. Vii. Vii.

٢) A. Gouldner: Op. Cit. pp. ٥٤ – ٥٥.

٣) Alen Dawe. Op. Cit. pp. ٥٤٣ – ٥.

٤) ارجع إلى مقدمة ابن خلدون – تحقيق وتعليق علي عبد الواحد وافي – ثلاثة أجزاء.

٥) إلياس بايونس – وفريد أحمد: مصدر سابق ص ٣٥.

الاجتماعية وتؤسس على دعائم نظرية وتعميمية شمولية لا تستند إلى أسس واقعية مقارنة [١] فابن خلدون يرى أن المجتمع الإنساني عمل إنساني متعمد لتعويض الضعف الإنساني ولتوفير فرص البقاء. والإنسان عنده ضعيف جاهل في البدء يتسم بالأنانية. وقيام المجتمع عنده ينطوي على تناقض. فالإنسان من جهة مدفوع بأنانيته إلى التحرر من كل القيود، ومن جهة أخرى فإن فرص بقائه تعد قليلة، ما لم يكبح جماح نفسه وشهواته ويتخلص من أنانيته ويتعاون مع غيره، وهو يفسر قيام المجتمع في ضوء هذين البعدين المتناقضين وبسبب هذا الموقف المتناقض يرى ابن خلدون أن المجتمع البشري يكمن فيه احتمالات الصراع من الداخل والخارج، الأمر الذي يجعل التضامن الاجتماعي وما يقوم عليه من أسس أمر معرض للتغير، وهو يرى أن التضامن يكون في أقوى حالاته في مواقف القلة والخطر، ويكون في أدنى حدوده في مواقف الوفرة والسعة والرخاء [٢] .

وهذا يعني أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لمدرستي التوازن والصراع وهما الاتجاهان اللذان يتأرجح بينهما علم الاجتماع التقليدي والمعاصر، وقد استفاد ابن خلدون من منطق الأصوليين الذي يجمع بين الاستدلال العقلي والخبرة الحسية. وقد رفض الأساليب المعيارية والخطابية، فقد ركز على دراسة الظواهر للكشف عن صيغتها والقوانين التي تحكمها [٣] .

كل هذا يعني أن علم الاجتماع الإسلامي يتفق مع علم الاجتماع العام الغربي والشرقي في أمور، كما يختلف عنه في أمور أخرى. فهما يتفقان من حيث الموضوع حيث يعالجان قضايا المجتمع بنظمه وبتنظيماته وعلاقاته وبنائه ومشكلاته كما أنهما يتفقان في الاستناد إلى بناءات أواطر نظرية مطروحة في هذا العلم، بشرط ألا تتعارض مع المعايير والعقيدة والقيم والأخلاقيات الإسلامية، وبالأحرى بشرط أن تكون على الأقل محايدة عقائديًّا، كذلك فإن هذين العلمين يتفقان في استخدام

١) المصدر السابق.

٢) المصدر السابق ص ٣٥ – ٣٦.

٣) انظر: صلاح قنصوة. الموضوعية في العلوم الإنسانية. دار الثقافة. ١٩٨٠ ص ٢٥ – ٢٧.

الأساليب المنهجية المستخدمة في الدراسات الميدانية والتي أرسى أسسها ابن خلدون ومكتشفوا المنهج التجريبي من بين علماء المسلمين وطورها علماء الغرب كالأسلوب المسحي والتاريخي والإحصائي والتجريبي والمقارن. كذلك فإن علمي الاجتماع العام والاجتماع الإسلامي يستندون إلى الدراسات الواقعية عبر الثقافية من أجل إجراء مقارنات لمعرفة جوانب الالتقاء والاختلاف بين الظواهر والعمليات المدروسة بهدف الوصول إلى تعميمات في هذا العلم. وهما يتفقان كذلك في الهدف النهائي، وهو فهم وتفسير وتحليل قضايا المجتمع من أجل التوصل إلى القوانين التي تحكم حركة الإنسان والجماعة والتنظيمات في بنائها وتغيرها.

أما جوانب الاختلاف بين علم الاجتماع الإسلامي وبين علم الاجتماع الغربي والشرقي فتتمثل في نظري فيما يلي:

أ – اختلاف منطلقات وأهداف الدراسة في كل منهما على نحو ما بينا.

ب – انفراد علم الاجتماع الإسلامي بمعالجة بعض الموضوعات لا تستطيع الدراسات الوضعية معالجتها.

ج – الاستناد إلى منهج الرجوع للأصول اليقينية جنبًا إلى جنب مع الرجوع إلى الواقع.

د – الاختلاف في مداخل تشخيص وتحليل مواجهة المشكلات والأزمات الاجتماعية.

هـ – الاختلاف في تحديد البناء المعياري، وهو أمر لازم لكل جوانب علم الاجتماع التطبيقي وعلوم اجتماع التنمية والتخطيط والانحراف..

السؤال الخامس:

هل يمكن الاختلاف في الآراء، وهل يمكن أن تكون هناك نظريات في علم الاجتماع الإسلامي؟

يمكن القول أن البناء المعرفي في علم الاجتماع الإسلامي يتكون من عدة أمور نوجزها فيما يلي:

أولاً: الحقائق الإسلامية المستمدة من النصوص الثابتة في الأدلة الشرعية الأساسية وهذه لا مجال للخلاف حولها؛ لأنها الأساس الذي يقوم عليه علم الاجتماع الإسلامي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه الأساس الإيماني اليقيني.

ثانيًا: حقائق إسلامية وردت في الأدلة الشرعية مجملة و لم تفصلها النصوص، مما يفتح باب الاجتهاد والتفكير في أساليب تطبيقها في إطار الضوابط والمعايير الشرعية مثل نظام الشورى.

ثالثًا: هناك القضايا التي يدرسها علم الاجتماع وتدخل في باب الأعراف الصحيحة، أو المصالح المرسلة، أو مواجهة مشكلات اجتماعية لا يوجد بشأنها حلول إسلامية ملزمة بنص، هذه القضايا متروكة للباحثين في علم الاجتماع الإسلامي يجرون فيها بحوثهم الميدانية ويستعينون فيها بالنظريات المطروحة في مجال العلم والتي لا تمس أساسًا من الأسس الشرعية، أو العقائدية ويمكن أن يختلف الباحثون في فرضيات الدراسة، وفي الإجراءات المنهجية، وفي الأطر النظرية، وفي تفسيرات ما تسفر عنه الدراسات الواقعية من نتائج ويمكن الوصول إلى تعميمات نابعة من دراسات مقارنة. فهنا مجال واسع للاجتهاد والاختلاف ولكنه اختلاف في إطار ضوابط ثابتة هي الضوابط الإسلامية وبشكل لا يؤدي إلى الصراع الفكري المدمر كما هو حادث في علم الاجتماع الوضعي التقليدي والمعاصر، وذلك نتيجة لوحدة المنطلقات ووحدة المعايير – معايير الصدق في البحث العلمي – ووحدة الهدف بين المشتغلين بعلم الاجتماع الإسلامي.

وهذا يعني أن الاختلافات الفكرية داخل المدرسة الإسلامية في علم الاجتماع، هي الاختلافات حول قضايا نظرية، أو تطبيقية تتصل بالمتغيرات المجتمعية التي تتعلق بالأعراف، أو المصالح المرسلة، أو التغيرات الاجتماعية والثقافية، أو التي تتطلبها خطط التنمية الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو الإدارية أو التربوية، أو العمرانية.. فيما لم يرد فيه نص، وبشرط عدم التصادم مع نص شرعي.

ويجب أن نشير إلى أن كل العلوم الاجتماعية بما فيها علم الاجتماع، تنطلق بالضرورة من مجموعة مسلمات، أو قضايا يعتقد في صدقها صدقًا أوليًّا Apriori أي قبل إجراء دراسات ودون إثبات إمبيريقي، أو بعدي Apostiroiri وبالتالي لا تخضع للمناقشة، أو النقد، أو التحليل. وينطبق هذا على علم الاجتماع داخل الدول الغربية الرأسمالية، كما ينطبق على علم الاجتماع داخل الدول الماركسية والاشتراكية. وعلى سبيل المثال فإن علم الاجتماع الغربي ينطلق من مسلمات حول الإنسان وحقوقه الطبيعية، ومن مسلمات حول المجتمع والبناء الطبقي والتباين الاجتماعي والفروق الفردية والملكية.. فمسلمة الحقوق الطبيعية التي تذهب إلى أن الإنسان له حقوقه الطبيعية بوصفه إنسانًا وليس بوصفه عضوًا داخل مجتمع، وفي مقدمة هذه الحقوق حق الملكية والعمل والاجتماع والاعتقاد وإبداء الرأي.. وليس للمجتمع أن يسلب الإنسان هذه الحقوق؛ لأنها حق فردي وليست منحة اجتماعية، ويستمد أنصار علم الاجتماع الغربي هذه المسلمات من بعض فلسفات العقد الاجتماعي خاصة عند « جون لوك » k. J. وفي مقابل هذه المسلمات الغربية هناك مسلمات علم الاجتماع الماركسي حول الحياة المشاعية الفطرية وحول الحداثة النسبية لنظم الدين والملكية والأسرة والطبقة والدولة والضبط.. فهذه نظم – عندهم ليست فطرية ولكنها مستحدثة في تاريخ الإنسان وترتبط بالاستغلال والطبقية والصراع والعبودية.. وبالتالي يجب أن يقضى عليها، وقد اعتمد علماء الاجتماع الماركسي مثل « أندريفا » و « جيرزي فياتر » و « أوسيبوف » في الانطلاق من هذه المسلمات على كتابات « ماركس » الذي اعتمد بدوره على فلسفات « لويس مورجان » الذي اعتمد في هذا كلية على التاريخ الظني، أو الفرضي. tory. Conjectural

وهذا يعني أن الانطلاق في الدراسات الاجتماعية من مسلمات، أو أفكار غير قابلة للمناقشة يعتقد في صحتها ليس بالجديد على العلوم الاجتماعية. ونحن في مجال علم الاجتماع الإسلامي عندما ننطلق من حقائق ديننا الحنيف لا نستند على مسلمات تتصل بفلسفة المصالح الفئوية، أو الطائفية، أو تبرير الأوضاع القائمة، ولا أوضاع بشرية، أو مخططة بشريًّا، ولكن ننطلق من توجيهات الخالق ومن المنهج الإلهي الذي

ارتضاه لخلقه ليحقق لهم الصلاح في الحال والفلاح في المآل كما يقول أبو الأعلى المودودي.

ويحدد بعض المشتغلين بعلم الاجتماع الإسلامي أهم مسلمات هذا العلم النامي والتي يوجد حولها اتفاق بين معظم المهتمين بهذا العلم فيما يلي [1] .

(أ) اقتراحات، أو منطلقات، أو مسلمات حول طبيعة العالم الطبيعي وإن اللّٰه سبحانه وتعالى:

﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [2] .

(ب) منطلقات، أو مسلمات حول الطبيعة المزدوجة للإنسان، فهو خليفة عن اللّٰه خلقه من تراب ونفخة من روحه سبحانه وتعالى وكرمه بالعقل، ومنحه حرية الإرادة والقدرة على التعلم واتخاذ القرار.

قال تعالى:

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ . فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [3] .

وقال تعالى:

﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴾ [4] .

وقال تعالى:

﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [5] .

وقال تعالى:

﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ﴾ [6] .

وقال تعالى:

﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [7] .

---

١) المصدر السابق.

٢) سورة لقمان /٢٠.

٣) سورة الحجر /٢٨ – ٢٩.

٤) سورة الإسراء /٧٠.

٥) سورة الكهف /٢٩.

٦) سورة العلق /١.

٧) سورة البقرة /٣١.

(ج) مسلمات تدور حول طبيعة الحياة الاجتماعية والنظام الاجتماعي والتوازن الاجتماعي من حيث وجود ضرورات أساسية في مقدمتها الدين كعقيدة ومنهج، وصياغة الدين لكل أساسيات النظم الأخرى التي لا يقوم أي مجتمع إلا إذا توافرت كالأسرة والاقتصاد والسياسة والتربية، وهناك مسلمة التوازن الاجتماعي والتوازن القيمي والتوازن الاقتصادي والتوازن السياسي.. داخل المجتمع المسلم.. فهذا المجتمع يحقق التوازن بين الحرية والسلطة، وبين الملكية العامة والملكية الخاصة، في ضوء حقيقة أن الملك كله لله، بين مطالب الجسم ومطالب الروح، وبين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية التي تدرس مخلوقات الله، بين الأصالة والتمسك بالدين عقيدة وشريعة ومتابعة التطورات العلمية والتكنولوجية سواء في مجال العلوم الطبيعية، أو الاجتماعية، أو الحيوية، بين متطلبات الدنيا ومتطلبات الإعداد للحياة الآخرة.. إلخ.

فالمنهج الإسلامي يحمي المجتمع من الانحراف والتطرف ويتضمن من الضوابط والمبادئ والمعايير ما يحقق أقصى درجات السمو والتقدم الروحي والنفسي والمادي ويحول دون الانحراف سواء بالإفراط، أو التفريط ذلك على عكس الأيديولوجيات الوضعية فعلى الرغم من الشعارات البراقة التي ترفعها كل الأيديولوجية فإنها تفشل في التطبيق في تحقيق أي منها نتيجة العجز في البناء الفكري والمعياري ونتيجة لأنها تنبع عن مصالح فئوية محددة ونتيجة لفساد أنصارها. فهنا تصبح الرأسمالية مستغلة مسببة للصراع والظلم والتفاوت الحاد بين الناس وتصبح الديمقراطية صراعًا على السلطة والحكم ويصبح الولاء فيها للشعب والإدارة الشعبية وليس لله وأحكام الدين، وتصبح الاشتراكية نموذجًا للدكتاتورية والبيروقراطية والفساد السياسي في أقذر صورة، وهناك مسلمة إن بداية البشرية اقترنت بالشكل الأسري وإن آدم هداه اللَّه. ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ [1] .

ومن تكريم اللَّه للإنسان أن أمده بالمنهج الإلهي، وهذا المنهج يحتاج إلى قوة بشرية تطبقه نتيجة لحرية الإرادة التي وهبها اللَّه للإنسان.

---

١) سورة فاطر /٢٤.

وهذا المنهج هو ما يحقق السعادة في الدنيا والآخرة والمنهج الإلهي محتاج إلى قوة بشرية لتطبيقه، وإن الانحراف عن المنهج الإلهي هو السبب في ما يعاينه الإنسان والمجتمعات من مشاكل وأزمات وإن الإنسان مخير، وهناك الثواب والعقاب الإلهي في الدنيا والآخرة، وهذا يثير قضية مسئولية السلطة عن تنفيذ أحكام اللّٰه.

(د) مسلمات تدور حول التاريخ البشري فقد استغرقت الرؤية التاريخية القرآنية تاريخ الإنسان منذ خلق آدم *عليه السلام* وحتى محمد *عليه الصلاة والسلام* وإلى جانب هذه التغطية الرأسية لتاريخ الإنسان ظهرت تغطيات أفقية للأحداث المعاصرة للرسول *عليه السلام* ، مما تفصله كتب السيرة وأسباب النزول. وعلى عكس النظريات الوضعية، فقد أجمل القرآن الكريم في مجال التنبؤات المستقبلية حيث اكتفى بوضع الخطوط العريضة والأساسية التي تحكم حركة الإنسان والمجتمع والتاريخ [١] ويتمثل الهدف الأساسي من العروض التاريخية في القرآن الكريم في إثارة الفكر البشري ودفعه للبحث عن الحقائق وتقدم خلاصات التجارب البشرية السابقة من أجل تجنب تجارب المحاولة والخطأ التي تدمر الإنسان. هذا إلى جانب استخلاص السنن الثابتة التي تحكم حركة الإنسان في الدنيا والآخرة وتمده بعناصر التوقف والاستمرار لتكون مسيرته على هدي الدين الإسلامي الحنيف. ومن ضمن المسلمات التاريخية الإسلامية أن حركة المجتمعات في مسيرتها التاريخية ليست حركة عشوائية، وإنما تحكمها سنن اللّٰه الاجتماعية والتاريخية، فالظلم يؤدي إلى التهلكة والقوة والبطش في الباطل مصيره الدمار واتباع الحق يحقق السعادة في الدنيا والآخرة [٢] فالسنن الإلهية نافذة بغض النظر عن معايير الكم والكيف والقوة والثراء. ومن ضمن المسلمات الإسلامية التاريخية هداية اللّٰه لآدم بعد نزوله إلى الأرض والدفع والمستمر بين الحق والباطل، بين الإيمان والكفر ومنها أيضًا أن اللّٰه ينفذ جانبًا من إرادته عن طريق البشر.

﴿ قَـٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ ﴾ [٣] .

---

١) عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ – دار العلم للملايين – بيروت – ١٩٧٥ – ص ٩٧ – ١١٧.

٢) المصدر السابق.

٣) سورة التوبة /١٤.

وهذا تفضل من الخالق بإلحاق الفعالية للبشر في تشكيل ظواهر المجتمعات وأحداث التاريخ في إطار إرادة الله وعلمه ومشيئته. ومن المسلمات التي ينطلق منها المشتغلون بعلم الاجتماع الإسلامي.. إن العروض التاريخية في القرآن الكريم تستهدف خدمة الإنسان في حاضره ومستقبله، وذلك لأن استخلاص السنن الإلهية في التاريخ والمجتمعات من القرآن الكريم يحولها إلى قوة دافعة محركة تفرض على الجماعات المؤمنة الملتزمة تجاوز مواقع الهلاك والتمسك بكل ما يؤدي إلى الفوز والنجاة برضاء الله في الدنيا والآخرة. ويمكننا استنتاج بعض هذه المسلمات من الآيات القرآنية الكريمة [1] مثل.

﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [2] .

﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ كَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْقَوْمَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾ [3] .

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [4] .

﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾ [5] .

﴿ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةَۢ بِمَا ظَلَمُوٓاْ ﴾ [6] .

﴿ إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰٓ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ . وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةَۢ بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [7] .

﴿ ۞ أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ كَانُواْ مِن قَبْلِهِمْ كَانُواْ هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَءَاثَارًا فِي ٱلْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن وَاقٍ . ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانَت تَّأْتِيهِمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَكَفَرُواْ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ إِنَّهُۥ قَوِيٌّ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ [8] .

---

١) المصدر السابق.

٢) سورة يوسف /١١١.

٣) سورة يونس /١٣.

٤) سورة الرعد /١١.

٥) سورة الأحزاب /٦٢.

٦) سورة النمل /٥٢.

٧) سورة العنكبوت /٣٤ – ٣٥.

٨) سورة غافر /٢١ – ٢٢.

هذه الآيات الكريمة وغيرها كثير هي الأساس التي تبنى عليه المسلمات التاريخية التي ينطلق منها المشتغلون بعلم الاجتماع الإسلامي خلال مسيرتهم للتعرف على القوانين التي تحكم الحياة الاجتماعية الماضية والحاضرة والمستقبلية.

وضمن الحقائق التاريخية التي ينطلق منها الباحث في علم الاجتماع الإسلامي حقيقة استمرار هداية اللّه للإنسان منذ آدم *عليه السلام* الذي تاب عليه ربه وهداه ويتمثل هذا في حقيقة إرسال النبوات والكتب التي تحمل منهج اللّه للإنسان وإن آخر هذه النبوات والكتب التي تحمل منهج اللّه للإنسان وآخر هذه الرسالات رسالة الإسلام عقيدة وشريعة التي أرسل بها محمد *عليه السلام* خاتم الأنبياء والمرسلين وآخر الكتب المترلة القرآن الكريم ومن بين الحقائق التاريخية كذلك أن منطلقات التغيير وتحسين أحوال البشر والتنمية الحقيقية للإنسان ومجتمعه تنطلق من الإنسان ذاته من خلال تغيير الناس لأنفسهم. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [1] .

وقال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [2] .

هـــ – مسلمات تدور حول السلوك البشري من حيث دوافعه، أو محركاته وأهدافه وأساليب تغييره فقد خلق اللّه تعالى الإنسان من التراب ثم من نفخه من روح اللّه سبحانه وتعالى، وقد خلق اللّه نفس الإنسان وألهمها فجورها وتقواها ولا يستقيم أمر الإنسان ولا يفلح إلا إذا زكاها بردها عن الهوى وإجبارها على السير في الطريق المستقيم.

---

١) سورة الرعد /١١.

٢) سورة الأنفال /٥٣.

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا . قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا . وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ [1] .

وقد خلق اللّه الإنسان في أحسن تقويم ثم رده إلى أسفل سافلين.

﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾ [2] .

وقد وصف اللّه سعي الإنسان بأنه شتى وبين للإنسان شروط الهداية.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ . فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ . وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ . فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ﴾ [3] .

وضمن المسلمات التي ينطلق منها المشتغلون بعلم الاجتماع الإسلامي وجود ثلاث مراتب، أو جوانب للنفس الإنسانية [4] وهي:

(أ) النفس الأمارة بالسوء، وهي النفس الشهوانية العدوانية.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ﴾ [5] .

(ب) النفس اللوامة التي تراقب فكر وسلوك صاحبها لرده عن الهوى واتباع الصراط المستقيم.

قال تعالى: ﴿ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ﴾ [6] .

(جـ) هناك النفس المطمئنة الراضية المرضية، وهي أرقى مراتب النفس بطاعتها لله فيما أمر ونهى.

﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ . ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ [7] .

والإنسان كائن ضعيف.

---

١) سورة الشمس /٧ – ١٠.

٢) سورة التين /٦.

٣) سورة الليل /٤ – ٧.

٤) نبيل السمالوطي: الإسلام وقضايا علم النفس الحديث – دار الشروق الطبعة الثانية ١٩٨٤ ص ٦٩ – ٧٠.

٥) سورة يوسف /٥٣.

٦) سورة القيامة /٢.

٧) سورة الفجر /٢٧ – ٢٨.

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [1] .

ومن طبيعة الإنسان الهلع والجزع والأنانية إلا المؤمنين المصلين.

قال تعالى:

﴿ ۞ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا . إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا . وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا . إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ . ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ . وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ . لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ . وَٱلَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ [2] .

وقد شرع اللّٰه الاستعاذة من الشيطان والندم والتوبة والاستغفار كمنهج للرجوع عن المعاصي والعودة إلى الطريق المستقيم، وهو منهج اللّٰه.

قال تعالى:

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ ﴾ [3] .

وقال تعالى:

﴿ وَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ ثُمَّ يَسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴾ [4] .

(و) مسلمات تدور حول وظيفة الإنسان في الدنيا: فقد خلق اللّٰه الإنسان لتوحيده بالعبادة.

﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ [5] .

وقد خلق اللّٰه الشعوب والقبائل للتعارف فيما بينهم.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ ﴾ [6] .

وقد أنشأ اللّٰه الإنسان من الأرض من أجل تعميرها والتنمية بمفهومها الواسع

---

١) سورة النساء /٢٨.

٢) سورة المعارج /١٩ – ٢٦.

٣) سورة الأعراف /٢٠١.

٤) سورة النساء /١١٠.

٥) سورة الذاريات /٥٦.

٦) سورة الحجرات /١٣.

﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [1] .

وقد خلق اللَّه الإنسان إلى جانب هذا لنشر دين اللَّه ومنهجه في الأرض ومحاربة الكفر والشرك والفساد ومن مهام الإنسان الأساسية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [2] .

وقال تعالى:

﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ [3] .

والتفاضل بين الناس في الإسلام له معاييره فهناك التفاضل بالتقوى.

﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ ﴾ [4] .

وهناك التفاضل بالعلم.

﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ ﴾ [5] .

وهناك التفاضل بالعمل الصالح الذي يطبق المنهج الإلهي من حيث الأوامر والنواهي ودعوة الآخرين إلى تطبيق هذا المنهج.

﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [6] .

وقال تعالى:

﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَٰلِحًا ﴾ [7] .

---

١) سورة هود /٦١.

٢) سورة آل عمران /١٠٤.

٣) سورة آل عمران /١١٠.

٤) سورة الحجرات /١٣.

٥) سورة المجادلة /١١.

٦) سورة فصلت /٣٣.

٧) سورة الكهف /١١٠.

(ز) مسلمات تدور حول وظيفة كل من التعاون والتوازن من جهة والدفع والصراع من جهة أخرى داخل الحياة الاجتماعية. فقد خلق اللّٰه الإنسان لعبادته وجعل الناس شعوبًا وقبائل ليتعارفوا وطالب الناس بالتعاون والتكامل على البر والتقوى من أجل تعمير الأرض والتنمية وتطبيق المنهج الإلهي فالتعاون يكون في مجال البر والتقوى ويكون مذمومًا إذا كان في مجال الإثم والعدوان.

﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ ﴾ [1] .

والمجتمع المؤمن يقوم على التراحم والتعاون والتعاطف والتعاضد قال *عليه السلام* « الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا » (صحيح مسلم ص ١٩٩٩ حديث رقم ٢٥٨٥/٦٥) وعن النعمان بن بشير قال: قال رسول اللّٰه ﷺ « مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى » (صحيح مسلم ص ٢٠٠٠ حديث رقم ٢٥٨٦/٦٦) والإسلام يعرف عمليات التنافس والتقويم وتدرج الناس في المراتب والدرجات والصراع.. إلخ، لكن يضع كل عملية في موضعها بناء على معيار جوهري هو المعيار الإيماني. فالتنافس هو التنافس في الخيرات والعمل الصالح وإرضاء اللّٰه، وقد وردت كلمات ﴿ وَفِي ذَٰلِكَ فَلۡيَتَنَافَسِ ٱلۡمُتَنَٰفِسُونَ ﴾ [2] في القرآن الكريم عقب ذكر أهل الجنة وحال الأبرار فيها وما يتمتعون فيها من نعيم وعلى الإنسان أن يتنافس مع غيره من المؤمنين لنيل هذه الدرجة الرفيعة في الآخرة أهل الجنة وحال الأبرار فيها وما يتمتعون فيها من نعيم وعلى الإنسان أن يتنافس مع غيره من المؤمنين لنيل هذه الدرجة الرفيعة في الآخرة. وسبق أن ذكرنا أن الإسلام يرتب الناس مراتب حسب الإيمان والعلم والعمل الصالح وإفادة الآخرين. والإسلام يضع عمليات الصراع التي يطلق عليها الدفع "دفع الناس بعضهم ببعض في موضعها الصحيح فالصراع إنما يكون بين الكفر والإيمان ".

قال تعالى:

﴿ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [3] .

---

١) سورة المائدة /٢.

٢) سورة المطففين /٢٦.

٣) سورة البقرة /٢٥١.

وقال تعالى:

﴿ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٍ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ ﴾ [1] .

فالدفع (أو الصراع) هنا له وظيفة إيمانية، وهو حفظ الدين ضد أعداء الدين ودفع الكفار حتى يشهدوا أن لا إله إلا اللَّه وتمهيد سبيل الدعوة الإسلامية ومحاربة أعداء الدين سواء داخل أو خارج المجتمع الإسلامي، ومحاربة الفساد والمنكر وإتاحة الفرص لعمارة الأرض طبقًا للمنهج الإسلامي.

قال *عليه السلام* « أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلاَّ بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ » [2] .

وإبراز المدرسة الإسلامية في علم الاجتماع لحقيقة التوازن والصراع، وهي بالمصطلحات الإسلامية العدل والتكافل من جهة والدفع من جهة أخرى، وأثر كل منهما في الحياة الاجتماعية كمسلمة، أو حقيقة مستمدة من الأدلة الشرعية، تجنب هذه المدرسة التطرف والاستقطاب الحادث اليوم في النظرية السوسيولوجية المعاصرة بين النظريات الليبرالية الغربية التي تركز على التوازن وتحول العالم الاجتماعي إلى عالم أخلاقي وتعجز عن تفسير الصراع والتغير، وتعتبر الصراع مرضًا، أو أمرا مرفوضًا، وفي المقابل النظريات الماركسية والراديكالية التي تركز على الصراع بكل أشكاله: الصراع الاقتصادي والطبقي والقيمي والسياسي وصراع الأجيال وصراع القوى الاجتماعية.. وتعتبره الحقيقة الأساسية في الحياة الاجتماعية ويعجز بالتالي عن تفسير حقيقة التوازن والتكامل كشرط تنظيمي لقيام الحياة الاجتماعية ذاتها وتجدر الإشارة هنا أن ما ورد في القرآن الكريم والسنة المطهرة في هذا الصدد هو الحقيقة الموضوعية الوحيدة فيما يتعلق بالتاريخ الاجتماعي للإنسان، وهذا هو ما يطلق عليه بشارة " علم الاجتماع القرآني " [3] ويشير " بايونس " على أننا يجب ألا نخجل من ممارسة قيمنا في

---

١) سورة الحج /٤٠.

٢) (صحيح مسلم جـــ ١ ص ٥٢ حديث رقم ٢٠/٢٢).

٣) للمزيد من المعلومات حول علم الاجتماع القرآني الذي نادى به بشارة علي ارجع إلى دراسة بايونس وأحمد: مقدمة في علم الاجتماع الإسلامي ص ٥٣. وإلى مقالة له بعنوان "علم الاجتماع" والواقع المسلم، مذكورة في كتاب العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية إعداد إسماعيل الفاروقي. وعبد اللَّه نصيف – عكـــاظ ١٩٨٤ ص ٤١ – ٦٤.

دراستنا العلمية ذلك لأن الآخرين لا يخجلون من ممارسة قيمهم أيضًا في دراستهم العلمية [1] مع فارق أساس، وهو أن قيمنا مستمدة من خالق البشر والكون في حين أن قيمهم مستمدة من بشر يخطئون ويصيبون يتأثرون بالعديد من المؤثرات والعوامل.

هذه هي أهم المنطلقات، أو المسلمات التي يجب أن يكون حولها اتفاق بين المشتغلين بعلم الاجتماع الإسلامي أما مجالات الحياة الاجتماعية الأخرى وما طرحه التغير في الثقافة المادية من مستحدثات فيمكن أن تتاح الفرصة أمام علماء الاجتماع للاجتهاد في الدراسة والتفسير وتقديم نماذج في مجال التنمية، أو التحضر، أو التعليم، أو التصنيع، أو الإدارة، أو الإشراف، أو الإنتاجية ورفع الروح المعنوية للعاملين.. إلخ.

ويمكن أن يكون هناك هامش ممكن للاختلاف في الاجتهاد كما هو الحال في الاختلاف في الآراء وفيما يتعلق بمصالح الناس المرسلة، ولعل الشرط الأساسي الذي يحكم هذا الاختلاف ويحول دون أن ينقلب صراعًا هو الالتزام بالضوابط الإسلامية، أو بأساسيات المنهج الإلهي عقيدة وشريعة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الضوابط لا تكبل حركة البحث العلمي النظري، أو التطبيقي، ولكنها خير ضمان ضد الشطط، أو التطرف، أو الانحراف.

السؤال السادس:

هل يمكن إقامة علم اجتماع ملتزم بتوجيهات عقائدية وقيمية وفكرية مسبقة، وهل هذا يتعارض مع الموضوعية المفترضة في الدراسات العلمية؟

للإجابة على هذا السؤال نطرح أولاً عدة حقائق على النحو التالي:

أولاً: الهدف النهائي من أي علم هو هدف تطبيقي بالضرورة فالعلم يستهدف

---

١) إلياس بايونس، وأحمد: المصدر السابق.

تحقيق الفهم التفسيري للظواهر المدروسة ويكون هذا من خلال الوصول إلى القوانين التي تحكم الظواهر في ظهورها واختفائها، وهذا هو ما يمكن العلماء من التنبؤ المستقبلي بمسار الظواهر وثباتها وتغيرها وبالتالي يمكنهم من التحكم في هذه الظواهر لصالح الإنسان، ولعل العلوم الاجتماعية تعاني من مشكلة كبرى في هذا الصدد فهناك صراع في هذا العلم بين المعنى وبين القياس في دراسة الظواهر والموضوعات الاجتماعية. فهناك من الباحثين من يؤكد أن علم الاجتماع لن يتقدم إلا من خلال تكميم الظواهر والقضايا الاجتماعية لدرجة المناداة بإنشاء علم اجتماع رياضي Sociology Mathematical مثل رواد الوضعية السوسيولوجية (جورج لندبرج، وستيوارت دود)، وهناك من الباحثين مثل " ماكس فيبر " .Weber M من ينادون بمنهج الفهم Understanding of Method Verstehen: كبديل للقياس الكمي لأن الظاهرة الاجتماعية لها معنى داخلي إلى جانب مظهرها الخارجي الأمر الذي يستحيل معه التكميم والقياس بعكس الظواهر الطبيعية [1] وقد ضاق العديد من أقطاب علم الاجتماع ببدعة التكميم فأخرج " بيتريم سوروكين " دراسة شهيرة بعنوان " الخرافات والخزعبلات في علم الاجتماع الحديث " أشار فيه إلى أن الإسراف في استخدام الأساليب الرياضية والإحصائية في معالجة موضوعات علم الاجتماع أوقعت العديد من الدارسين فيما يطلق عليه " جنون الكم " وهوس العدد وجعلهم يتغافلون عن معنى العلاقات والتفاعلات والأفعال الاجتماعية [2] وهناك صراع بين أنصار التنظير السوسيولوجي وبين أنصار النزعة الإمبيريقية المجردة Abstract Empericism ويشير " تشارلس رايت ملز .R. C "Mills إلى أن أكبر ممثل للتنظير هو " تالكوت بارسونز " .Parsons T وأكبر ممثل للإمبيريقية " بول

١) Max Weber: Theory of Social and Economic Organization.
New York– Oxford University Press. ١٩٤٧. p. ١٠٣.
وارجع إلى نبيل السمالوطي الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر مصدر سابق ص ١٠٩ – ١١٠.

٢) Pitirim Sorokin: Chicago Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences: Regenery١٩٥٦. p. ١٦٠.
وانظر نبيل السمالوطي المصدر السابق ص ١١٠ – ١١١.

لازار سفيليد " arsfeld P. [1] ويؤكد روبرت ميرتون أن علم الاجتماع يعاني من حالة انفصام شبه كاملة بين النظرية والتطبيق فهناك العديد من البحوث الميدانية التي لا تستند إلى أسس نظرية مفسرة، كما أن هناك العديد من النظريات التي لا تستند إلى تحقيق ميداني لصدقها [2] .

وإلى جانب هذا هناك صراع بين الباحثين حول تحديد طبيعة الظواهر والموضوعات التي يدرسها علم الاجتماع فهناك من الباحثين مثل " راد كلف براون " Brown R. من يرون أن النسق الاجتماعي نسق طبيعي يمكن دراسته من خلال المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية ويمكن فهم القوانين التي تحكمه، وهذا القول يشايعه " كونت " و" دوركيم " و" موريس كوهن " وغيرهم من الدارسين. وهم يحاولون إيجاد المبررات لعدم تمكن العلماء حتى الآن من التوصل إلى هذه القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية مثل تعقد الظواهر ونسبيتها وتعدد متغيراتها، أو العوامل المتحكمة فيها وحداثة العلم نسبيًّا وصعوبات القياس والتكميم، وفي مقابل أنصار هذا الاتجاه هناك من الدارسين من يرون أن النسق الاجتماعي نسق إنساني أخلاقي مثل " إيفانز بريشارد "، وهو يرى أن العلوم الاجتماعية علوم إنسانية وليست طبيعية فهي تهتم بالوصف والتحليل والكشف عن الأنماط والنماذج الاجتماعية وليس الوصول إلى قوانين، كذلك فإن هدفها البرهنة على خلو النسق الاجتماعي من التناقض بالكشف عن أسباب الظواهر وارتباطاتها المتبادلة وليس هدفها الكشف عن العلاقات الضرورية، أو الحتمية بين مختلف أنواع النشاط الاجتماعي وأخيرًا فإنها تؤول أكثر مما تفسر [3] .

ويؤكد " برتشارد " على عدم وجود ما يطلق عليه قوانين اجتماعية، وأن كل ما ظهر في

---

١) للمزيد من الدراسات حول أنصار التنظير وأنصار النزعة الإمبيريقية ارجع إلى:

– Nathon Glazer: Sciences The Rise of Social Research in Europe.

N. Y. p Meridian. ٥٠ – R. Merton: R in Emperical Reserch on Theory Sociological of Bearing The. Merton: and Theory Social Structure: Glen Press Free The coe١٩٥٧. p. ٨٦.

وارجع إلى نبيل السمالوطي الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر ص ١١٤ – ١٢٠.

٢) R. Merton. Ibid. p. ٩٩.

٣) إيفانز بريتشارد: الأنثروبولوجيا الاجتماعية ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد – منشأة المعارف ١٩٦٠ ص ٩٩.

هذا المجال لا يخرج عن بعض الأحكام الحتمية، أو الغائية، أو العملية وأن كل التعميمات التي حاول العلماء إطلاقها جاءت غامضة فضفاضة، مما يقلل من قيمتها على فرض صدقها، وهو يشير إلى أن هذه التعميمات ليست سوى تكرار للمعاني الجزئية وإبراز الأشياء العادية المألوفة في صور أخرى وعلى مستوى استدلالي [١] ساذج، وقد جرى حوار بين بعض أنصار توصل العلوم الاجتماعية إلى قوانين علمية (ش أنديجسكي andrijeski) S. وبين نقاد هذا الرأي [٢] ومن الواضح أنه لا توجد قوانين في العلوم الاجتماعية (خاصة علم الاجتماع) لها نفس عمومية وإطلاق وصدق القوانين الطبيعية لعدة أسباب منها اتسام الظاهرة الاجتماعية بالتعقيد والنسبية والطابع التاريخي والبعد الثقافي وارتباطها بالإدارة البشرية واستحالة إجراء تجارب دقيقة في مجال العلم على أساس العزل التجريبي، والخلفيات الأيديولوجية والفكرية للباحثين كما تتمثل في الانطلاق من نظريات وآراء وأفكار مسبقة (كالوظيفية، أو المادية الجدلية إلى جانب صعوبة، أو عدم دقة القياس).

وإذا كان هذا هو حال علم الاجتماع حيث لا توجد فيه قوانين علمية ثابتة ولا توجد فيه نظريات ذات صياغة منطقية محققة إمبيريقيا، وغالبية هذه النظريات موجهة أيديولوجيا وموضوعاته نسبية متغيرة سواء من حيث الموضوع، أو من حيث المعايير والضوابط فكيف يتحقق الهدف النهائي لهذا العلم، وهو توجيه الظواهر الاجتماعية والموضوعات والمتغيرات المجتمعية لصالح الإنسان استنادًا إلى فهم القوانين التي تحكمها في ثباتها وتغيرها إذا كان هذا العلم عاجزًا حتى الآن عن تحقيق الفهم والتوصل إلى تلك القوانين، أو حتى تحقيق حد أدنى من الالتقاء حول ما يشبه الإطار التفسيري العام والمصطلحات الأساسية حتى لو وجد مثل هذا الأمر فإنه لا يخلو من نسبية زمانية ومكانية وشخصية ولا يحقق صالح الإنسان بصفته إنسانًا. وبدلاً من الالتزام بالتفسيرات والتوجيهات الوظيفية، أو الوضعية، أو التطورية، أو المادية في رسم الخطط والبرامج المجتمعية التي تستهدف تحسين أوضاع الإنسان والمجتمع ألا يكون

---

١) المصدر السابق.

٢) المصدر السابق.

الأكثر عقلاً والأكثر موضوعية والأكثر حكمة أن تسترشد بالأحكام والمعايير الشرعية المنزلة من رب البشر وخالق الكون؟ وإذا كانت المدارس الوضعية تقدم آراء شخصية نسبية تخدم مصالح محددة ولا تصلح لكل المجتمعات ولا لكل الأزمان، فإن الشريعة الإسلامية تحقق بكفاية مطلقة أهداف علم الاجتماع كما يشير إليها علماء الاجتماع جميعًا، وهي تحقيق أحسن الظروف للحياة البشرية الكريمة.

ثانيًا: يدرك المتأمل في دراسات علم الاجتماع أنه لا تناقض بين الموضوعية والالتزام بنظريات، أو مدارس، أو توجيهات فكرية بشكل مسبق فهناك مدارس في علم الاجتماع على أساس جغرافي كالمدرسة الفرنسية والمدرسة الأمريكية والمدرسة السوفيتية، والإنجليزية والإيطالية...، وهناك مدارس على أساس الاختلاف في التفسير والتحليل والفهم كالمدرسة الوظيفية والمدرسة الوضعية والمدرسة الرمزية والمدرسة المادية الجدلية.. كل منها تلتزم بتوجيهات فكرية مسبقة، في بحوثها ودراستها دون أن يدعي أحد أن هذا يخالف الموضوعية. وسبق أن ذكرنا أن هناك اتجاهًا كبيرًا له العديد من المناصرين يطلق عليه اتجاه التنظير في علم الاجتماع يؤكد ضرورة انطلاق أبحاث علم الاجتماع من بناءات نظرية واضحة، ولعل الدراسات الإمبيريقية الخاصة لا تكون عادة إلا على المستويات الجزئية الصغيرة Micro C. el – أما أغلب النظريات متوسطة المدى Theories Range Middle والنظريات الكبرى Theories rand فتستخدم في توجيه العديد من الدراسات الميدانية بما فيها الدراسات الصغرى، كما تستخدم في تفسير نتائجها. ويلاحظ اليوم أن دراسات علم الاجتماع أصبحت تتم في الكثير من الأحيان من خلال مؤسسات سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية وحكومية، أو أهلية، وهذه المؤسسات هي التي تمولها وتحدد أهدافها سلفًا، وهذا يعني أنها أبحاث ملتزمة سلفا بتوجيهات محددة. وهي خدمة أهداف مؤسسات التمويل، ولا ننسى أن وزارة المستعمرات البريطانية وظفت بعض دارسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية لخدمتها في مرحلة معينة، كما أن وكالة المخابرات المركزية الأمريكية ومؤسسات فورد وركفلر توظف العديد من الدراسات السوسيولوجية لخدمة

أهدافها، وإن مفاهيم التنمية وتنمية المجتمع ظهرت وتطورت داخل دوائر استعمارية (راجع كتاب علم اجتماع التنمية للمؤلف).

ثالثًا: من بين تقاليد علم الاجتماع أن يختار الباحث فروعه وتساؤلاته استنادًا إلى معلومات وخبرات قد يستقيها من بناءات نظرية مسبقة ثم يقوم بجمع المادة من الميدان ثم يجدولها ويحللها إحصائيًّا ويأتي إلى مرحلة التفسير وهنا يحتاج مصادر تفسيرية وهنا تقوم النظريات بالمهمة في هذا الصدد. وهذا يعني الانطلاق في التفسير من بناءات نظرية مسبقًا. ويشير " مانهايم " في "الأيديولوجيا واليوتوبيا" أن النظريات الاجتماعية تترجح بين أيديولوجيات تدافع عن الوضع القائم، أو يوتوبيات تحاول تجاوزه وتدميره.

رابعًا: أن مفهوم العلمية والموضوعية والحيدة العلمية في العلوم الاجتماعية هي شعارات نقلناها نحن العرب عن الغرب دون وعي فالموضوعية في العلوم الاجتماعية تختلف عنها في العلوم الطبيعية [1] كما يشير " جنر ميردال " Dal My. على أن العلم الاجتماعي النزيه، أو المحايد لم يوجد قط، ولأسباب منطقية لن يوجد على الإطلاق. فالموضوعية في مجال الإنسان والمجتمع والتاريخ يجب أن تنطلق من حقائق في دراستها وفهمها وهذا لن يتوفر في الدراسات الوضعية ولكنها تتوافر فقط في حقائق الدين، وهذا لا يحول دون الدراسات التاريخية والواقعية على أن تلتزم بالتوجيهات الدينية؛ لأنها الحقائق الوحيدة في العديد من هذه المجالات.

خامسًا: يؤكد العديد من الدارسين مثل " ميردال " أن العلوم الاجتماعية تتضمن بعدًا سياسيًّا وتطبيقيًّا بالضرورة، ولا يمكن أن تحقق الموضوعية المطلقة، وأن الأحكام القيمية تتسلل إليها من خلال المصطلحات المشبعة بدلالات قيمة مثل التوازن

١) للمزيد من المعلومات حول الموضوعية في العلوم الاجتماعية وإشكالياتها ومفاهيمها والخلاف حولها ارجع إلى دراسة "جنر مردال " بعنوان "الموضوعية في البحث الاجتماعي" صادر عن ONDON– ondon– Gerald Duxkwordh١٩٧٥ – p. ٥٤. وإلى كتاب "كارل مانهايم" بعنوان "الأيديولوجيا واليوتوبيا" صادر عن KAGAN POUوكتاب صلاح قنصوة بعنوان: الموضوعية في العلوم الإنسانية – دار الثقافة للطباعة والنشر سنة ١٩٨٥. و"بوجر" المعرفة الموضوعية ١٩٧٢ م.

والاستقرار والصراع والتنمية التقدم والتخلف والتطور والوظيفة والطبقة... إلخ.

السؤال السابع:

هل يمكن صياغة تعريف مبدئي لعلم الاجتماع الإسلامي يحدده من حيث الموضوع والمنهج والميادين.

على الرغم من صعوبة صياغة تعريف لعلم الاجتماع الإسلامي يحقق الأهداف والخصائص المنطقية من حيث الجمع والمنع أي يكون جامعًا مانعًا إلا أننا نستطيع بصفة أولية القول بأن علم الاجتماع الإسلامي هو العلم الذي يقوم بدراسة المجتمع البشري بمكوناته المختلفة (أفعال وتفاعلات وعلاقات ونظم وبناء...) في حالتي الثبات والتغير من خلال المنهج الاستنباطي الذي يعتمد على الرجوع للأدلة الشرعية في القضايا التي يوجد بشأنها نصوص ثابتة واضحة، ومن خلال المنهج الاستقرائي الذي يتصل بالرجوع إلى الواقع الاجتماعي والتاريخي في القضايا التي لا يوجد بشأنها نصوص ثابتة والتي تتصل بمصالح الناس المرسلة والتي يطرحها التغير الاجتماعي والثقافي المستمرين، وذلك بهدف الفهم والتفسير والتقويم والتطبيق في ضوء الضوابط الشرعية والعقائدية.

فعلم الاجتماع الإسلامي يعتمد في تجميع عناصر البناء المعرفي له على منهجين أساسيين:

أولاً: المنهج الاستنباطي الذي يتصل بالإجابة عن بعض التساؤلات المطروحة فيه بالرجوع إلى الأدلة الشرعية، وفي مقدمتها الكتاب والسنة وهنا يفحص التساؤلات المطروحة في علم الاجتماع حول الإنسان والجماعة والمجتمع والتغير والتنمية والانحراف والنظم والتنظيم والإدارة.. إلخ ونبرز أحكام الإسلام الواضحة في تلك القضايا المطروحة في هذا العلم وإجابات الإسلام المحددة على هذه التساؤلات.

ثانيًا: المنهج الاستقرائي الذي يعتمد في فحص ودراسة الواقع التاريخي، أو الاجتماعي، أو الثقافي من خلال أساليب المسح والرجوع للتاريخ والتجريب، واستخدام

الأساليب الإحصائية. ويستخدم هذا المنهج في بعض الحالات والصور وسوف نضرب بعض الأمثلة:

١ – تقويم الواقع الاجتماعي والسلوك والنظم والتنظيمات والعلاقات في ضوء الحقائق والمعايير الإسلامية.

٢ – اختبار نظريات سوسيولوجية محايدة عقائديًا ترتبط بقضايا مجتمعية نجمت عن التطور والتغير ولا يوجد حولها ضوابط شرعية مباشرة داخل البيئات الإسلامية، وذلك لإقرارها، أو تعديلها، أو إثبات فشلها في فهم وتفسير الواقع، وتقديم نظريات بديلة استنادًا إلى تحقيق الفروض.

٣ – يطبق المنهج الاستقرائي من خلال دراسة الواقع الاجتماعي في مجالات معينة (سوية، أو انحرافية) والاستعانة في تفسيره ببعض النظريات المطروحة في التراث السوسيولوجي والتي لا تتعارض مع أساس عقائدي، أو شرعي، والوصول بصددها إلى تعميمات واقعية.

٤ – محاولة الاستفادة من النظريات العلمية المطروحة في التراث والمحايدة عقائديًا في دراسة وتشخيص بعض المشكلات الاجتماعية (مشكلات العمل والإنتاجية والروح المعنوية، أو مشكلات الشباب، أو مشكلات التكدس والاحتقان الحضري، أو مشكلات المجتمعات الريفية، مشكلات الإدارة... إلخ) ورسم السياسات والخطط والبرامج لمواجهتها بشرط الالتزام بالتوجيهات الإسلامية الأساسية.

٥ – دراسة ورصد الواقع الاجتماعي في الدول الإسلامية من أجل تهيئة السبيل لتطبيق الشريعة الإسلامية والتخلص من القوانين الوضعية المأخوذة من الشرق، أو الغرب واستبدالها بالبدائل الإسلامية.

٦ – دراسة الأقليات المسلمة وظروفها الاجتماعية ومشكلاتها في الدول غير الإسلامية من أجل مساعدتها على تحسين أوضاعها ودعمها.

٧ – دراسة المجتمعات غير المسلمة لفهم ظروفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقيمية والعقائدية سواء الحالية، أو التاريخية من أجل رسم خطط الدعوة الإسلامية داخلها على أساس من الفهم العلمي الصحيح لتلك الدول.

٨ – دراسة مقارنة بين الظروف الاجتماعية التاريخية والمعاصرة للمجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية بهدف الوقوف على عوامل التخلف الاجتماعي والحضاري للمجتمعات الإسلامية وعوامل التقدم العلمي والتكنولوجي والاقتصادي لبعض الدول غير المسلمة مثل غرب أوربا والولايات المتحدة الأمريكية، بل بعض البلاد النامية مثل تجارب تايوان وكوريا الجنوبية وهونج كونج.. إلخ.

ومن ضمن أهداف هذه الدراسة الكشف عن العوامل التي أدت بعض الدول الإسلامية إلى الابتعاد عن التطبيقات الإسلامية واتجاه دول غير إسلامية إلى الأخذ ببعض الأسس الإسلامية (مثل قيمة العلم وقيمة العمل وروح الجدية والإخلاص والأمانة في العلم...) على الرغم من عدم انطلاقها من الإيمان بالإسلام.

٩ – إجراء مقارنة بين الواقع الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية، أو الأقليات المسلمة في الدول غير المسلمة وبين المجتمعات غير المسلمة للكشف عن أثر الإسلام من حماية معتنقيه من العديد من المشكلات التي غرقت فيها الدول الغربية والشرقية على الرغم من تقدمها المادي – العلمي والتكنولوجي والاقتصادي – مثل مشكلات الإدمان والشرب والبغاء والأمراض النفسية والانتحار والجرائم المنظمة وانعدام الأمن... إلخ.

١٠ – دراسة الحركات والجماعات الإسلامية في مختلف دول العالم من حيث بناؤها ونموها وأهدافها. كل هذا يعني أن علم الاجتماع الإسلامي له موضوعاته وله أساليبه المنهجية التي يدرسها وله بناؤه التراكمي، وهذا البناء يستقى من مصدرين أساسيين مصدر يقيني، وهو الأدلة الشرعية، وفي مقدمتها الكتاب والسنة والإجماع والقياس ومصدر ظني، وهو الواقع الاجتماعي الذي يخضع للدراسة والنظريات المطروحة في التراث والمحايدة عقائديًّا والتي ترتبط بعلاقات حوارية مع الواقع من حيث إنها مستمدة أصلاً من دراسات واقعية حققت قضاياها، ومن حيث إنها تخضع لإعادة الاختبارات مرات أخرى في الواقع للكشف عن صدق تعبيرها عنه. وعلم الاجتماع الإسلامي بهذا الشكل ينقسم إلى قسمين:

(أ) علم اجتماع إسلامي بحت، أو نظري يتعلق بإبراز الحقائق الإسلامية فيما يتعلق بالإنسان والجماعة والنظم والتنظيم والعلاقات والمعاملات والتغير في التاريخ ويتعلق بما تسفر عنه الدراسات الواقعية من نظريات تتصل بالمصالح المرسلة، أو بالمشكلات الاجتماعية وأساليب مواجهتها.

(ب) علم الاجتماع الإسلامي التطبيقي الذي يستفيد من إنجازات علم الاجتماع البحت في المجالات التطبيقية المختلفة مثل الدعوة الإسلامية وتوجيه الشباب والنشء وتغيير السلوك والقيم المنحرفة ورسم السياسات التنموية ورسم السياسات الجنائية ومكافحة الجرائم ومواجهة المشكلات الاجتماعية وتطوير التنظيمات التربوية من أجل تحسين كفاءتها في مجال تشكيل السلوك وغرس القيم ودعم العقيدة الصحيحة.. إلخ.

–

–

–

–

الإِرشاد النفسي: خطواته وكيفيته

نموذج إِسلامي

للدكتور

عبد العزيز بن محمد النغيمشي

الأستاذ المشارك في قسم علم النفس

بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

تقديم وتعريف:

التوجيه، أو الإرشاد النفسي عملية تتضمن مجموعة من الخدمات التي تقدَّم للأفراد لمساعدتهم على فهم أنفسهم، وإدراك مشكلاتهم. والانتفاع بقدراتهم في التغلب على هذه المشكلات، وفي تحقيق أقصى ما يستطيعون الوصول إليه من نمو وتكامل في شخصياتهم [1] .

وهذه العملية بهذا الوصف الذي يجمع بين معظم التعريفات الواردة عن الإرشاد كمصطلح حديث عملية ليست جديدة، وليست سهلة، أما عدم جدتها فلأننا نعتقد أن المنهج الرباني المتمثل بالإسلام – بصفته دينًا شاملاً – قد تضمن عملية الإرشاد والتوجيه وأصلها وفرعها، فالقرآن كتاب هداية وإرشاد، والسنة والسيرة تفصيل وتطبيق لذلك، وأما عدم سهولتها فلأن عملية الإرشاد المذكورة تحتاج إلى علم وقدرة ومهارة في آن واحد.

وفي هذا البحث المختصر لن نتناول تفصيلات موضوع الإرشاد والخلفيات النظرية المتعددة له، ولن نتعرض إلى المدارس المختلفة في النظر والتطبيق في ميدان الإرشاد النفسي، إنما نعرض صورة إجمالية لعملية الإرشاد تتضمن بعض الشروط والأساليب وبعض النظرات والحقائق الأساسية في عملية الإرشاد مما تفتقده عملية الإرشاد في البيئة الإسلامية الحالية.

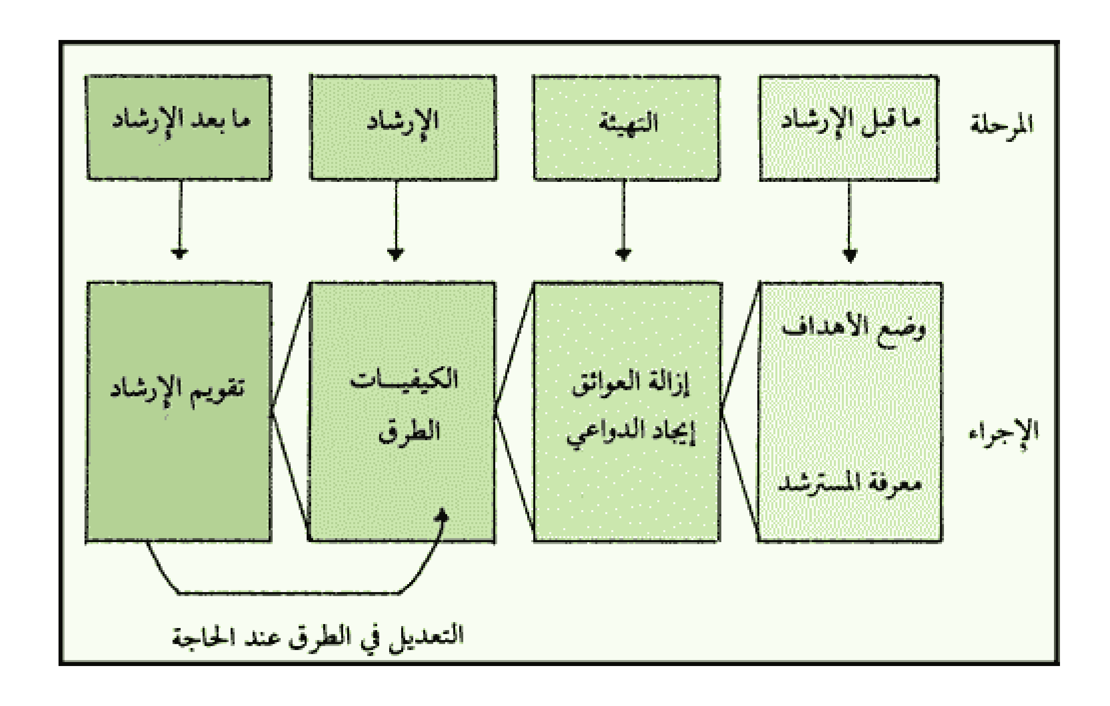
هذا البحث يجيب على السؤال الآتي:

س: كيف تتم عملية إرشاد الفرد في ظل المنهج الإسلامي؟

وإجابة هذا السؤال تتضمن مراحل متلاحقة من حيث الزمن والإجراء ينبغي أن

١) انظر حامد عبد السلام زهران: الصحة النفسية والعلاج النفسي، ص ٢٩١، ٢٩٢، وانظر عمر التومي الشيباني: الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب، ص ٥٢٤.

تشتمل عليها العملية الإِرشادية، وأن تكون هذه المراحل واضحة لمن يقومون بالإرشاد النفسي كخطوات منطقية لكل عملية تتضمن علاقة إِنسانية تقصد التأثير بالاتجاه الإِيجابي، وهذه المراحل لا يتصور الانفصال بينها إِلا في الإِطار النظري، بل هي مراحل متداخلة يخدم بعضها بعضًا، وفي شكل (١) ما يوضح هذه المراحل المتتابعة للعملية الإِرشادية، ولأن الإِرشاد يعد عملية، وليس أدبًا، أو وعظًا، أو فلسفة ولكي ننحو منحى عمليًّا ربطنا هذا النموذج بمرحلة معينة من مراحل النمو ليتم التمثيل والتوضيح، واستعملنا مرحلة الشباب لأهميتها.



شكل (١) يبين السياق الذي تتم فيه العملية الإِرشادية وكيف تدخل عناصر البحث في هذا السياق

الواجبات قبل الإرشاد

الأهداف:

تجتمع مقاصد الإرشاد في استثمار طاقات الشباب الذاتية، والتهيئة لبناء أو تعديل فكرهم وسلوكهم. وتوجيه اهتماماقم. ورفع مستوى الاستجابة الداخلية للتهذيب النفسي والخلقي، ويمكن أن تفصل بعض هذه الأهداف بما يأتي:

١ – الكشف عن الحاجات الحقيقية لدى الشباب والمشكلات التي يتعرضون لها.

٢ – مساعدة الشباب على فهم أنفسهم في مراحل النمو المختلفة، والوصول بنمو الشباب إلى أحسن مستوياته.

٣ – إمداد الشباب بمجموعة من الخدمات مثل: التعريف بالوسط التعليمي وبكيفيات بناء العلاقات الأسرية والاجتماعية والطلابية، وبالإرشاد النفسي والمساعدة على وضع الأهداف الدراسية والمهنية [١] .

٤ – اكتشاف واستخدام الوسائل الإرشادية المختلفة التي تدعم العملية التعليمية وتؤدي إلى الشوق والشغف بها [٢] .

٥ – المساعدة على حل المشكلات النفسية والتعليمية التي يواجهها الشاب في الوسط التربوي.

وهذه الأهداف أهداف عامة للإرشاد والتوجيه، ولا بد عند القيام بالإرشاد النفسي من تحديد الأهداف الخاصة للحالة المراد علاجها، وللعملية التوجيهية التي سيقوم بها المرشد على نطاق فردي، أو جماعي، أو داخل الوسط التعليمي، فإذا كانت الحالة مثلاً

---

١) سيد عبد الحميد مرسي: الشخصية السوية، ص ١٧٩.

٢) محمد عزمي صالح: إرشاد طلاب الجامعات، الرياض: بحث مقدم إلى حلقة التوجيه والإرشاد النفسي من ٦/٢٥ – ١٤٠٥/٧/٤ هـ قسم علم النفس جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص٥.

هي إخفاق طالب في دراسته، أو تخلفه عن زملائه، فيجب وضع أهداف محددة للعملية الإرشادية التي سيقوم بها الموجه لعلاج هذه المشكلة بالنسبة لهذا الطالب.

والإرشاد بهذه الأهداف يمثل جزءاً من مهمة الداعية في الإسلام. والإسلام منهج شامل للحياة ييسر للناس السعادة والسواء والصحة النفسية، ويرشد المرشدين إلى الطريق الأمثل لتحقيق الذات، ونمو الشخصية، وترقي النفس في مدارج الكمال الإنساني.

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ ﴾ [1] .

﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [2] .

والقرآن يعالج ويرشد الإنسان بطرق مختلفة، فتارة بطريق القدوة، وتارة بالاستدلال العقلي، وتارة بمخاطبة الوجدان بالموعظة والعبرة، وتارة بغير ذلك.

فالطريقة الاقتدائية مثل *قوله تعالى* :

﴿ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَـٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَـٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّـٰدِمِينَ ﴾ [3] .

والطريقة الاستدلالية مثل *قوله تعالى* :

---

١) سورة يونس /٥٧.

٢) سورة الجمعة /٢.

٣) سورة المائدة /٣١.

﴿ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلاً رَّجُلاً فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلۡ يَسۡتَوِيَانِ مَثَلاًۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [1] .

والطريقة الوعظية مثل *قوله تعالى* :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ ۝ . يَوۡمَ تَرَوۡنَهَا تَذۡهَلُ كُلُّ مُرۡضِعَةٍ عَمَّآ أَرۡضَعَتۡ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمۡلٍ حَمۡلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٞ ﴾ [2] .

وكأن من مقاصد القرآن استخدام الأساليب المتنوعة في الإرشاد وتنبيه المرشدين لذلك مع أن الهدف واحد، وهو معالجة النفس البشرية وتزكيتها في المواقف المختلفة.

–

–

–

–

١) سورة الزمر /٢٩.

٢) سورة الحج /١ – ٢.

معرفة المسترشد

ثم لا بد من معرفة الشاب الذي هو موضوع الإرشاد، وهذه المعرفة تأخذ اتجاهين:

١ – معرفة حال الشاب عامة في هذه المرحلة "مرحلة الشباب".

٢ – معرفة حال الشاب الخاص الذي سيتم إرشاده، صفاته وتاريخه وظروفه، وتاريخ الحالة... إلخ.

والأمر الأول يتم الاستعداد له من قبل المرشد منذ أن كوّن ثقافته حول الإرشاد فهو لا بد أن يكون قد اطلع على الثقافة المتخصصة في هذا الميدان في فروع علم النفس والتربية والاجتماع من جانب، والسيرة والتاريخ والثقافة الإسلامية وما يلزم من معلومات شرعية من جانب آخر.

وأما الأمر الثاني فلا بد من إلمام المرشد الداعية بالأساليب والطرق والكيفيات التي توصله إلى معلومات كافية وصحيحة عن الحالة، وإلى تفسير هذه المعلومات وتحليلها من أجل إعطاء إرشاد مناسب للحالة.

ويتناول هذا البحث الجوانب التي ينبغي الإشارة إليها حول الثقافة الإسلامية والتخصصية في مجال معرفة الشباب.

١ – تحديد فترة الشباب:

ليس هناك قول حاسم وواحد في تحديد سن البلوغ، أو سن الشباب عند علماء الإسلام، فبعض الفقهاء يقرر أن الحد الأدنى للبلوغ يقع في بداية العاشرة والأعلى بالثامنة عشرة، كما هو قول أبي حنيفة " رحمه الله "، ويتفق الجمهور وفيهم أحمد والشافعي على أن سن خمسة عشر يعد هو حد البلوغ على ما في حديث ابن عمر عندما

عرض على رسول اللّه ﷺ ، وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزه ثم لما عرض يوم الخندق، وهو ابن خمس عشرة سنة أجازه، وقد جعل هذا عمر بن عبد العزيز حدا بين الصغار والكبار [1] .

ويستدل أيضًا على البلوغ بالتغيرات الخارجية مثل نبات شعر العانة، ويترتب عليه تحمل المسئولية، كما ورد في استعراض بني قريظة لمعرفة صبيانهم من رجالهم.

"عن عطية القرظي، قال: كنت في سبي بني قريظة فكانوا ينظرون، فمن أنبت الشعر قتل، ومن لم ينبت لم يقتل، فكنت فيمن لم ينبت" [2] .

أما سن الأشد فقد ورد في قول اللّه تعالى:

﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرۡبَعِينَ سَنَةٗ قَالَ رَبِّ أَوۡزِعۡنِيٓ أَنۡ أَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنۡ أَعۡمَلَ صَٰلِحٗا تَرۡضَىٰهُ وَأَصۡلِحۡ لِي فِي ذُرِّيَّتِيٓۖ إِنِّي تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَإِنِّي مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ﴾ [3] .

وحدد ابن عباس بداية الأشد بثمان عشرة، وفسر الأشد ببلوغ مرحلة النكاح [4] قال تعالى: ﴿ وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ ﴾ [5] .

والمتخصصون المحدثون في علم النفس ليس لديهم تحديد قاطع لفترة المراهقة والشباب، فهناك وجهات نظر مختلفة، ذلك أن التغيرات التي تحدث فيهما تتم في مدة

١) يوسف القاضي، مقداد يالجن: علم النفس التربوي في الإسلام، ص ١١٤، ١١٥، وانظر ابن حجر: فتح الباري: ٣٢٧/٥.

٢) أخرجه أبو داود، سنن أبي داود: ٥٦١/٤ وأخرجه الترمذي وابن ماجه وأحمد أيضًا. وانظر أيضًا ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٢٠٤/٢ عند تفسير قوله تعالى: (وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ).

٣) سورة الأحقاف /١٥.

٤) انظر يوسف القاضي: مقداد يالجن: علم النفس التربوي في الإسلام، ص ١٣٣.

٥) سورة النساء /٦.

تتراوح ما بين تسع سنوات وخمس عشرة سنة، ويختلف الأطفال فيما بينهم في السن التي يبدأون فيها بالدخول في مرحلة المراهقة، ويرى – مثلا – الدكتور سعد جلال أن فترة المراهقة والشباب تقع بين سن العاشرة إلى سن الثلاثين، ويقسمها إلى ثلاث فترات، فترة ما قبل الحلم، وفترة الفتوّة، وهي تقابل في نظره المراهقة، وتمتد إلى سن الواحدة والعشرين، وفترة الرشد إلى سن الثلاثين.

ويشير سعد جلال إلى أن سن الشباب يبدأ من البلوغ إلى سن الثلاثين [(١)] .

ويرى عمر الشيباني أن بداية مرحلة الشباب ونهايتها يمتد من سن الثانية عشرة إلى سن الخامسة والعشرين بالنسبة للغالبية من أبناء المدن، الذين ساروا سيرًا طبيعيًّا في نموهم وتعليمهم، وهو يرى أنهما بهذا التحديد تتقابل مع مراحل التعليم في البلاد العربية المتوسطة والثانوية والجامعية، أي أن طلاب كل هذه المدارس يعتبرون من الشباب ومعنيون ببرامج الشباب [(٢)] .

وقد أخذ مؤتمر وزراء الشباب العرب عام ١٩٦٩ م بوجهة النظر القائلة بأن فترة الشباب تقع بين سن الخامسة عشرة والخامسة والعشرين [(٣)] .

ومن هذه الآراء المتعددة يمكن الخلوص إلى أن هناك فترة يتفق عليها المختصون، تلك الفترة هي الواقعة ما بين (١٥ إلى ٢٥)، وهذه الفترة مشتملة في سن الشباب، أو الأشد عند علماء الإسلام، حيث تكون بداية بلوغ القوة البدنية والإدراكية والمعرفية، وهؤلاء هم الذين خاطبهم الرسول ﷺ في حديث « يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ » [(٤)] .

١) سعد جلال: المرجع في علم النفس، ص ٣٧٣، ٣٧٤.

٢) عمر محمد التومي الشيباني: الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب، ص ٣٩.

٣) المرجع السابق: ص ٣٨.

٤) أخرجه البخاري ومسلم.

٢ – الاطلاع على تاريخ الشبان:

أول ما ينبغي على مرشد الشباب – بهذا التحديد المذكور آنفًا – الاطلاع على التاريخ الشبابي من خلال قصص القرآن وسيرة الرسول ﷺ والصحابة وشباب الإسلام ليكوّن رصيدًا للنموذج السوي المتزن من الشباب وليكون نبراسًا عمليًّا لوقاية الشباب وإرشادهم.

وما لم يكن المرشد مطلعًا على أحوال فتوة الأنبياء وفتوة الرسول ﷺ وفتوة الأجيال الأولى من شباب المسلمين عندما كان المسلمون في أوج مجدهم وقوتهم، وفي أعلى المستويات من الاستقامة وممارسة دور الهداية والإرشاد للمجتمعات، ما لم يكن كذلك فهذا أول نقص في ثقافة المرشد عن الشباب وأحوالهم، ونحن نعلم أن العصبة المؤمنة التي تركزت في دار الأرقم في مكة – وعلى يديها تحقق نصر الإسلام – كان أكثرهم شبابًا، فعمر رضي الله عنه كان عمره سبعًا وعشرين، وعثمان كان عمره قرابة الثلاثين، وعلي رضي الله عنه كان أصغر من أسلم من الصبيان، وهكذا كان عبد اللّه بن مسعود، وعبد الرحمن بن عوف، والأرقم بن أبي الأرقم وسعيد بن زيد، ومصعب بن عمير، وبلال بن رباح، وعمّار بن ياسر، وعشرات غيرهم...، بل مئات.... كلهم كانوا شبابًا [١] .

والاطلاع على شباب هؤلاء الشباب وكيف تعاملوا مع أنفسهم، وكيف أدوا أدوارهم وأشبعوا حاجاتهم ومطالبهم العضوية والنفسية والاجتماعية، وكيف تم إرشادهم بالمنهج الرباني عمومًا وعلى يدي النبي ﷺ خصوصًا.

وكذلك إرشاد بعضهم لبعض، الاطلاع على هذا يعد خلفية ضرورية توجيه وإرشاد أبناء المسلمين. والنماذج العلمية في هذا كثيرة لا تحصى نشير إلى بعضها [٢] .

١) مصطفى السباعي: السيرة النبوية، ص ٨٢، ٨٣.

٢) وانظر عبد اللّه علوان: تربية الأولاد في الإسلام، ص ١٠٨٣، ١٠٨٤، وانظر أيضًا الصفحات ٣٠٣ – ٣٠٨ وكذلك ٥٦٨، ٥٦٩.

أبو بكر: (دوره في الدعوة والإرشاد، موقفه في الإسراء والمعراج، مواقفه في الهجرة، أمثلة صدقه وتصديقه).

علي بن أبي طالب: (دوره في الهجرة، قصته في إسلام أبي ذر، دوره القيادي، مشاركته في المعارك والمسئوليات).

مصعب بن عمير: (موقفه من الجاهلية أول إسلامه، دوره في التعليم والإرشاد، مشاركته في المعارك، استشهاده).

٣ – إدراك طبيعة الشباب واستعداداقم :

ويجب أن يلم المرشد بطبيعة هذه المرحلة (المراهقة والشباب)، ومن ذلك علمه بمشاشة البناء الفكري ورقة العاطفة والوجدان، والاستعداد للاستقامة أو الانحراف، وأن سهولة انحراف الشباب وصعوبة سيطرقم على غرائزهم أمر متوقع، ومن ثم هناك حاجة ماسة للإرشاد إلى المجاهدة والصبر [١] اللذين يؤديان إلى الشعور بالنجاح والانتصار على الضعف والشهوات والمغريات. وقد ورد في الأثر « عَجِبَ رَبُّكُمْ مِنْ شَابٍّ لَيْسَتْ لَهُ صَبْوَةٌ » كما دلت النصوص على عظم شأن المجاهدة التي يمارسها الشاب مع نفسه، ومن ذلك حديث « سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لاَ ظِلَّ إِلاَّ ظِلُّهُ... » وذكر منهم « شَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ رَبِّهِ » [٢] لما يتميز به الشاب من غرائز عنيفة وحاجات ملحة تطلب الإشباع السريع، وقد ضرب اللّه المثل بقصة يوسف الشاب وانتصاراته المذهلة على الرغبات النفسية والبيئية والنوازع البشرية الأرضية، قال تعالى: ﴿ قَالَتْ فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ ۖ وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ ۖ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ . قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ ۖ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّى كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [٣] .

١) انظر الحديث عن هذا في مفاهيم المواجهة الإسلامية عند الكلام عن إشباع الحاجات، ص ٢٧.

٢) أخرجه البخاري: انظر ابن حجر، فتح الباري: ١٦٨/٢.

٣) سورة يوسف /٣٢ – ٣٣.

والاطلاع أيضًا على الدراسات التي تبين هذا النزوع وتلك الطبيعة وبروزها في مرحلة الشباب ضروري للمرشد، الذي يريد أن يتعامل مع الواقع، وقد دلت الدراسات [1] على أن الصراع النفسي يحدث في هذه المرحلة بكثرة، ففي الدراسة التي أجراها كونكلين على عينة من طلبة المدارس الثانوية، وجد أن ٢٦% منهم يمارسون "ذاتين" مختلفتين في وقت واحد، والتقارير والبحوث التي تتحدث عن أنسب مراحل العمر لظهور الفصام ذات دلالة في هذا الصدد، فقد ذكر ستركير (A.Strecker) E.) في بحث له أن حوالي ٧٠% من حالات المرض تحدث بين الخامسة عشرة والثلاثين، وذكر ترد قولد (Gold) Tred A.F.) أن مما له دلالة فعلاً أن ما لا يقل عن ٧٥% من الحالات تبدأ بين الخامسة عشرة والخامسة والعشرين، ويشير مصطفى سويف إلى أن الإحصائية المستخلصة من سجلات الاستقبال بمستشفى الأمراض العقلية بالعباسية في مصر تبين أن حوالي ٦٧% من الفصاميين تتراوح أعمارهم بين ١٦، و٢٥ سنة [2] .

٤ – الاستعداد المعرفي للاسترشاد:

ثم لا بد من العلم بالاستعداد المعرفي للاسترشاد عند الشباب ومعرفة موقف الشباب من الكبار والنظرة التي من خلالها يحكم الشاب على من هم أكبر منهم، ووجود أو انعدام الجسور بين الطرفين، وهذه المعلومة ضرورية للمرشد الذي يريد أن يصل إلى عقول الشباب، ويخاطب وجدانهم، في هدايتهم وحل مشكلاتهم، وفي هذا المجال يدّعي الشباب وخصوصًا في المراهقة أن الراشدين لم يعودوا يفهمونهم ويدركون ظروفهم، ومشكلاتهم، ويؤيد ذلك بحوث عديدة منها بحث أجري في تركيا وزع فيه استخبار على ٣٠٠٠ من المراهقين وكان من بين الأسئلة: (هل تظن أن الكبار

---

١) انظر مصطفى سويف: الأسس النفسية للتكامل الاجتماعي، ٢٣٣ – ٢٣٤.

٢) انظر المرجع السابق، ص ٢٣٤.

يفهمونك على حقيقتك؟) فكانت النتيجة أن معظم المراهقين الذين تزيد أعمارهم على ١٤ سنة أجابوا بالنفي [١] .

ولعل انصراف المراهقين والشباب إلى الفئات من العمر نفسه، وقرب بعضهم من بعض يدل على وجود الشعور بالتفاهم بينهم، حيث يرى المراهق أن صديقه فقط هو القادر على فهمه، ومن ثم فإنه يكون هو مصدر الاستشارة والتأييد والتوجيه، على أن هذه النزعة إلى الإعراض عن الراشدين وعدم استشارتهم تخف، ويبدأ الشاب بعد المراهقة أو في نهايتها يعود أدراجه ليستأنس برأي الكبار، ويطلب التفاهم معهم، والنصيحة منهم، وقد أشارت بعض الدراسات إلى ذلك، فقد دلت دراسة قام بها الباحث على عينة من (١٥٦٠) طالبًا وطالبة من المدارس الثانوية بمدينة الرياض على أن الطلاب في عمر (١٦، ١٧، ١٨) "وهو وسط المراهقة" أقل توجهًا إلى الأساتذة بينما الشباب في عمر (٢٠، ٢١، ٢٢ وما فوق) [٢] يكثر توجههم إلى الكبار للاسترشاد والاستشارة. وفي دراسة لكيورتز Curtis على عينة حجمها (٩٠٥٦) مراهق استنتج منها أن الإعجاب والإقبال على آراء الكبار يضعف في سني المراهقة الأولى، كما أن الإعجاب بآراء الأصدقاء، أو الزملاء يكون محدودًا في نهاية المراهقة بخلاف الحال في السنوات الأولى للمراهقة [٣] .

ويرى عدد من الباحثين ضرورة حساب هذه الاتجاهات عند التعامل مع الشباب، ومحاولة بناء صداقة وأخوة يتم من خلالها ممارسة الإرشاد والنصيحة، وأن يحاول المرشد إزالة الحواجز والعقبات التي يرى المراهقون والشباب وجودها بينهم وبين الكبار، وذلك بفهمهم وتقدير حاجاتهم ومطالب نموهم مع المحافظة على صفة

---

١) انظر المرجع السابق، ص ٢٣٣.

٢) Noghaimshi, A. Students' Pe.Rception Student and Teachers of– Ton Intersc Personal Teacher, p.١٤٤٨.

٣) Curtis, R. "Adolescent Orientations Toward Parents and Peers"، Adolescence, ١٠ (٤٠): ٤٨١ – ٤٩٤.

الأستاذية في الفكر والتي تهيئ للاقتداء والقناعة بطلب المشورة من قبل الشباب.

٥ – مطالب النمو في مرحلة الشباب:

معرفة مطالب النمو لدى الشباب وحاجاتهم النفسية كالحاجة إلى الأمن والرفقة والتقدير والنجاح والمكانة الاجتماعية وغير ذلك مما هو مفصل في كتب علم النفس والتربية، وقد أشار المتخصصون في هذا المجال إلى قوائم بالحاجات المهمة للشباب [١] منها ما ينطبق على الشباب عمومًا ومنها ما لا ينطبق إلا على بيئات معينة، ولا ينطبق على البيئة الإسلامية، وللشباب في المنهج الإسلامي حاجات أخرى تضاف إلى قوائم الحاجات، كالحاجة إلى الهداية، وإلى السكن النفسي المتمثل بالزواج المبكر، والحاجة إلى التوبة من ثقل الخطايا والذنوب.

قال تعالى:

﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾ [٢] .

وقال تعالى:

﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا ﴾ [٣] .

وقال تعالى:

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾ [٤] .

–

–

–

---

١) انظر عمر الشيباني: الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب، ص ١٢٧ – ١٣٠.

٢) سورة الإسراء /١٥.

٣) سورة الروم /٢١.

٤) سورة الشورى /٢٥.

التهيئة للإِرشاد «القابلية »

والقابلية تعني استعداد المرء للاستشارة والاسترشاد، وذلك بزوال العوائق التي يمكن أن تقف حائلاً بين الإِنسان وبين الاستفادة، والاقتناع بالنصيحة وبوجوب الأسباب والدواعي التي تدفعه وتحثه على سماعها وتطبيقها وهذه المهيئات للإِرشاد، والمتمثلة في وجود الدواعي وارتفاع العوائق تدور في ثلاثة محاور:

١ – في صفات المرشد.

٢ – في مصادر التلقي عند المسترشد.

٣ – في الاستعداد النفسي للاسترشاد.

في صفات المرشد:

فأما صفات المرشد فلا بد أن يتوفر فيه ما يأتي:

١ – الصدق والإِخلاص: حيث تمثل صفة الإِخلاص حجر الأساس الذي يتكئ عليه الممارس للأعمال الإِرشادية والدعوية، وفقد هذه الصفة يمثل أول عائق في طريق الإِرشاد.

﴿ فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا ﴾ [١] .

٢ – القدوة: فالشباب الذي يرى المرشد يؤجل ويهمل لا يمكن أن يتعلم منه النظام والجدية، والمراهق الذي يرى المرشد يدخن ويكذب ويسرق من عمله ولا يصلي لا يمكن أن يتعلم ترك التدخين والصدق والأمانة والمحافظة على الصلاة، والشاب الذي يرى المرشد مضطرب النفس سيئ الخلق، لا يمكن أن يسترشد به في صحة النفس وحسن الخلق. ذلك أن فاقد الشيء لا يعطيه، وسلوك المرشد في هذه

١) سورة الكهف /١١٠.

الحال يمثل عائقًا دون الاسترشاد بتوجيهاته مهما كانت المحاولة وإمكانات التخصص.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ . كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ﴾ (1) .

﴿ أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾ (2) .

وقد أدرك عمر بن الخطاب رضي الله عنه فاعلية هذه الخصلة حين كان يجمع أهل بيته فيقول لهم: "إني قد نهيت الناس عن كذا وكذا، وإن الناس ينظرون إليكم، كما ينظر الطير إلى اللحم، فإن وقعتم وقعوا وإن هبتم هابوا، وإني والله لا أوتى برجل وقع فيما نهيت الناس عنه إلا أضعفت له العذاب، لمكانه مني، فمن شاء منكم فليتقدم ومن شاء فليتأخر (3) وهكذا فإن قوة الفعل تواكب قوة القول من حيث التأثير لا سيما في مواطن الإرشاد والعلاج والتربية، وقد كان عمر – بهذا السبب – يأمر الناس وينهاهم فلا يتأخر أحد عن السمع والطاعة والاستجابة.

ومن المعلوم لدى المربين والمرشدين أن التعلم بالملاحظة (أي الاقتداء) أحد النماذج المهمة والمؤثرة والتي تفرض نفسها في الواقع، وقد أثبت جدواها في التغيير، وقد بينت دراسات عديدة أن التلاميذ يتأثرون بسلوك معلميهم وتصرفاتهم، أكثر من تأثرهم بأقوالهم ونصائحهم، فالمعلم المستجيب والمتعاون والإيثاري والودود... إلخ يزود طلابه بأنماط سلوكية هامة تسعى التربية إلى تكوينها جاهدة عند الأجيال (4) .

إن التربية والإرشاد بالقدوة الصالحة هي العماد في تقويم الاعوجاج، وهي الباب إلى ترقية الشباب نحو الفضائل والمكرمات النبيلة والأساليب الصحيحة الحميدة.

---

١) سورة الصف /٢ – ٣.

٢) سورة البقرة /٤٤.

٣) عبد الرحمن بن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ص ٢٤٠.

٤) انظر عبد المجيد نشواتي: علم النفس التربوي، ص ٣٥٤ – ٣٥٩.

٣ – العلم: فالمرشد ينبغي أن يكون عالمًا بأصول الإرشاد والتوجيه سواء ما كان من المصادر الشرعية، أو من المراجع المتخصصة الحديثة، وكون المرشد يعرف بقلة العلم، وضحالة الاطلاع، وانعدام متابعة المعلومات يؤدي بالشباب إلى الإعراض عنه، والزهادة بما عنده، فلا يقصدونه لتوجيههم وحل مشكلاتهم وحال هذا المرشد كحال من قال فيه الشاعر:

أمــــا ذوو الجهــــل فارغــــب عــــن مجالـــــسهم "قـــــد ضـــــل مـــــن كـــــانت العميـــــان تهديـــه"

والعلم يمهد لقبول المرشد والأخذ برأيه والعناية بنصحه:
﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [1] .

٤ – توفر القدرات والوسائل: وهذا جانب مكمل للعلم، فإن العلم وحده لا يكفي لإحداث التغيير، بل لا بد من القدرات ووسائل التغيير، سواء كانت هذه القدرات قدرات شخصية ونفسية، أو قدرات مادية وإدارية؛ ولذلك فإن عملية الإرشاد قد تعاق، أو تتعثر لا لفقد العلم، أو الإخلاص، أو القدوة في المرشد، وإنما لفقد القدرة والإمكانية.

في مصادر التلقي عند المسترشد

وأما مصادر التلقي عند المسترشد، وهو المحور الثاني للتهيئة فمن المعلوم أن هناك عوائق كثيرة تحول دون وصول الإرشاد إلى مستحقه تتمثل في جهات التحكم ومصادر التوجيه للشاب، فهو ينتمي إلى أسرة وإلى صحبة، وهو يتلقى من وسائل الإعلام، ومؤسسات المجتمع المختلفة. كل هذه مصادر للتلقي إما أن تهيئ للإرشاد وإما أن تعوقه، ونوضح هذا الجانب بمثالين:

---

١) سورة الزمر /٩.

١ – المثال الأول:

من الأسرة كمؤثر مهم في سلوك الشاب وفكره، حيث إن الأسرة [1] تعتبر المحضن الأول الذي يتفاعل معه الفرد منذ البداية الأولى لحياته، وهي إما أن تكون مساعدة للفرد على إشباع حاجاته الجسمية والنفسية الأساسية، وعلى تحقيق نموه المتكامل إذا كانت العلاقة به تقوم على أسس سليمة، أو تكون معرقلة لإشباع حاجات الفرد، ومثبطة لهمته ومطامحه وغير مبالية بدوره ومستقبله، ومن ثم تحول بين الإرشاد وبين الشباب بصورة مباشرة، أو غير مباشرة. المباشرة تكون بعدم الاهتمام بإرشاد الشباب وتوجيهه وإشغاله عن ذلك، أو الحيلولة بينه وبين جهات الإرشاد والتوجيه، بدلا من توثيقها وحث الشباب على السماع منها واستثمارها. وغير المباشرة تكون بالرصيد التراكمي من سوء المعاملة للشاب أثناء طفولته ومراهقته وتقييد حريته ومعاملته كطفل صغير، والتسلط عليه بطريقة لا تسمح بتنمية روح المبادأة والمشورة ومناقشة الآراء.

وهذا ينعكس على استعدادات الشاب للاسترشاد والاستعانة بآراء الآخرين ومناقشتهم للوصول إلى أفضل الطرق لسلامة النمو، وحل المشكلات التعليمية والنفسية.

إن إيجاد الذهنية القابلة للنصيحة المبنية على الاقتناع الفكري بضرورة المداولة والمحاورة في مشكلات الشاب وقضاياه أمر لا بد منه، إذا كانت الأسرة قد أفسدت الذهنية وأفقدها القابلية.

٢ – والمثال الثاني:

هو الإعلام كمصدر مهم من مصادر التلقي، والتي يتم عبرها تلقي عشرات الأنواع من ثقافة الوسيلة وثقافة الغاية ومن منابع مختلفة، ومصدر التلقي هذا مصدر جماهيري يمارس دور التوجيه والإرشاد بطريقته الخاصة، والباحث في تأثير وسائل الإعلام الجماهيرية على الشباب توجيهًا وإرشادًا عليه أن يمعن النظر في التأثير بعيد المدى الذي يمكن لهذه الوسائل أن تحدثه في عقليات الشباب ونفسياتهم، وسلوكهم

---

١) انظر عمر الشيباني: الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب ص ١٤٩ – ١٥١.

الاجتماعي، وأن يأخذ في حسبانه البعد التراكمي للوسائل الإعلامية التي يتلقاها الشباب في مختلف مراحل حياتهم وخصوصًا في مرحلة الصبوة والمراهقة والفتوة.

"إن رسالة واحدة تهدف إلى تغيير موقف ما، أو تحوير سلوك اجتماعي معين، قد لا يكون لها أثر مباشر وسريع على نفسيات الشباب...، ولكن تراكم عدد كبير من الرسائل الإعلامية بطرق مشوقة وجذابة وعبر مدى زمني ممتد، وهي تركز على موقف معين، أو تبشر بسلوك محدد قد يكسب ذلك الموقف، أو السلوك شرعية اجتماعية ويكسر الحواجز النفسية بين الجمهور وبين ذلك الموقف، أو السلوك فيعتاد عليه ويتقبله واقعًا معترفًا به" [1] .

وهذا يبدي صعوبة إيصال الإرشاد إلى الشاب الذي يتلقى من هذه الوسائل بمحتوياتها المعاصرة والتي يظهر عليها الانحراف، مما ينعكس على واقع الشباب الخلقي والاجتماعي والنفسي وبطريقة جذابة ومؤثرة ومتدرجة حتى يتراكم الأثر فيحول دون التأثر بالإرشاد، وقد بين اللَّه في القرآن أثر التراكم على القلب وتكوينه للحجب والموانع التي تحول بينه وبين التأثر بالموعظة والإحساس بالمصيبة، والشعور بالوازع، أو الدافع إلى الخير وطلبه، قال تعالى:

﴿ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ . كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ [2] أي غطى على قلوبهم ما كانوا يكسبون من الإثم والمعصية، والقلب الذي يعتاد على المعصية ينطمس ويظلم، ويرين عليه غطاء كثيف يحجب النور عنه ويحجبه عن النور، ويفقده الحساسية شيئًا فشيئًا حتى يتبلد ويموت [3] ومما يؤسف له ويزيد الأمر سوءًا أن معظم الناس يعلمون هذه الخطورة لوسائل الإعلام ولكنهم رغم ذلك لا يهتمون بتصحيح أوضاعهم، وتحصين نفوسهم، والعمل على حجب أو تخفيف هذه الآثار المتراكمة، ففي دراسة قام بها الدكتور عبد الرحمن عيسوي على الآثار

---

١) عبد القادر طاش: أثر وسائل الإعلام ودورها في توجيه الشباب، الرياض، بحث مقدم إلى حلقة التوجيه والإرشاد النفسي من ٦/١٥ – ١٤٠٥/٧/٤ هـ قسم علم النفس، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص ٧، ٨.

٢) سورة المطففين /١٣ – ١٤.

٣) سيد قطب: في ظلال القرآن: ٥٠٥/٨.

النفسية والاجتماعية للتلفزيون وجد أن التلفزيون يضر أكثر مما ينفع عند الغالبية من أفراد المجتمع، حيث إن ٧٢% من العينة الإحصائية قالت إن ضرره أكثر من نفعه [١] .

في الاستعداد النفسي للاسترشاد:

المحور الثالث للتهيئة ويتمثل في الاستعداد النفسي للاسترشاد، وهذا الجانب يتعلق بصاحب القضية، أو المشكلة، وهو الطالب – هنا – والحديث في هذا الموضوع من ألصق الأمور بموضوع الإرشاد، فإن صاحب المشكلة هو موضوع الإرشاد ومقصوده، وكما أنه لا بد من استعداد الطالب النفسي للتعلم، فإنه لا بد من استعداد الطالب للاسترشاد؛ ولهذا جعل بعض [٢] المخططين لتعليم القيم والأخلاق مرحلة قبلية لا بد من توفرها سموها: (الاستقبال)، وهي أوْلى مراحل هذا التعلم، إذ أن الاستعداد النفسي والانتباه الاختياري لسماع الإرشاد والنظر فيه أول خطوة، ولا يتم ما بعدها إلا بها، وفي بعض الأحيان يواجه المربون الصعوبات والعقبات في سبيل تحقيق هذا المستوى الضروري للتربية.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ [٣] .

وقال تعالى: ﴿ فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ . وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَٱعْمَلْ إِنَّنَا عَـٰمِلُونَ ﴾ [٤] .

ويتركز اهتمام المرشد في هذه المرحلة التي هي نهاية عملية التهيئة وبداية عملية الإرشاد على جلب انتباه الطالب إلى أهمية الإرشاد وإيجاد الرغبة لديه في الاستقبال والسماع.

---

١) عبد الرحمن عيسوي: الآثار النفسية والاجتماعية للتليفزيون العربي، ص ١٤٧.

٢) توق وعدس: أساسيات علم النفس التربوي، ص ٤٨.

٣) سورة ق /٣٧.

٤) سورة فصلت /٤ – ٥.

عملية الإِرشاد ومفهومها :

إِن عملية الإِرشاد هي: "عملية تعليمية تساعد الفرد على أن يفهم نفسه بالتعرف على الجوانب الكلية المشكِّلة لشخصيته، حتى يتمكن من اتخاذ قراراته بنفسه، وحل مشكلاته بموضوعية مجردة، مما يسهم في نموه الشخصي والاجتماعي والتربوي والمهني" [1] ويتم ذلك خلال علاقة تعاونية بينه وبين المرشد النفسي.

وهذا القالب لعملية الإِرشاد والذي يتفق عليه المنظرون للإِرشاد النفسي مع اختلاف الصياغة [2] يتفق مع السياق الإِسلامي لعلاج الانحرافات والمشكلات النفسية والسلوكية، التي قد يعيشها الفرد المسلم في المجتمع، إِلا أن المنطلقات والمحتويات والوسائل تختلف كثيرًا أو قليلاً عما هو مطروح في الإِرشاد الغربي – كما سنرى.

والإِرشاد النفسي بالتعريف السابق يشتمل على عناصر خمسة [3] .

١ – أنه عملية:

أي أنه ليس حدثًا عارضًا، بل هو مفهوم يتصف بالاستمرارية، وتحتاج هذه العملية إِلى فترات من الزمن منتظمة حتى تتاح الفرصة للمرشد النفسي أن يلاحظ ما قد يطرأ من التغيرات في سلوك المسترشد.

٢ – أنه عملية تعليمية:

فهو ليس نصيحة، أو حلًّا جاهزًا، وإِنما هو مساعدة المسترشد على تعلم كيفية

---

١) محمد ماهر عمر: المرشد النفسي المدرسي، ص ٤٠.

٢) انظر مثلاً حامد عبد السلام زهران: الصحة النفسية والعلاج النفسي، ص ٢٩١، ٢٩٢.

٣) انظر ماهر عمر: المرشد النفسي المدرسي، ص ٤٢ – ٤٨.

عرض مشكلته، وكيفية التعرف على جوانب شخصيته، وكيف يحل المشكلة على ضوء ذلك.

٣ – أنه مساعدة:

وهذا من أهم عناصر الإرشاد النفسي، بل إن بعض المتخصصين يصفون عملية الإرشاد بأنها: (المساعدة) أي أن عملية الإرشاد = المساعدة، واعتبروا هذا العنصر هو المفتاح الأساسي للعملية.

٤ – أنه مبني على العلاقة الإنسانية:

فالصلة الأخوية والمشاركة الوجدانية بين المرشد النفسي والمسترشدين يتوقف عليهما نجاح العملية الإرشادية.

٥ – المرشد النفسي يكون مهنيًا متدربًا:

فالمرشد ينبغي أن يتصف بالخبرة والخلفية الشاملة في علم النفس والتربية، ويفضل من عمل في مهنة التدريس، أو العلاج النفسي، أو من تدرب على الإرشاد، وأثبت جدارته، كل وفق مجال عمله.

وجهة الإرشاد في المنهج الإسلامي :

أما عندما نتكلم عن المنطلقات والمحتويات والوسائل فإننا نجد أن المنهج الإسلامي قد طرح رؤية مستقلة عن النفس البشرية، وحاجاتها وطريقة إشباع تلك الحاجات، وأسس هذا الطرح في النقاط الثلاث التالية، والتي يجب أن يعيها المرشد المسلم ويتعامل على أساس منها:

١ – الحاجات.

٢ – ضوابط إشباع الحاجات وكيفياته.

٣ – كيفية بناء الشخصية وترقيها (تشكل الشخصية).

الحاجات:

إن للإنسان حاجات جسمية ونفسية تجعله يحس بضرورة إشباعها، وسد مطالبها، وعندما يحول حائل بين الحاجة وبين الإشباع يقع الاضطراب النفسي، أو الجسمي، أو كلاهما، فالجوع يشير إلى الحاجة للطعام، والإرهاق يشير إلى الحاجة للنوم، والخوف إلى الحاجة إلى الأمان، والشعور بالوحدة إلى الحاجة للرفقة، وهكذا، ومن يمنع شيئًا من هذه الحاجات يقع له الاضطراب فمنع النوم يؤدي إلى انهيار الجسم، وفقد الأمن يؤدي إلى القلق والخوف. وفقد الرفقة يؤدي إلى الاغتراب والوحشة، وتلك تمثل اضطرابات جسمية، أو نفسية، وفي منهج الإسلام بيان لحاجات الإنسان النفسية وأهميتها، ومن أهم الحاجات التي أشار إليها القرآن أو السنة الحاجة إلى الأمن والطمأنينة.

قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ ﴾ [1] .

ويقول الرسول ﷺ : « مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ مُعَافًى فِي جَسَدِهِ، آمِنًا فِي سِرْبِهِ، عِنْدَهُ قُوتُ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا » [2] .

والحاجة إلى الحب: أي حب الآخرين له حسب درجات علاقاتهم به.

قال تعالى:

﴿ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ ﴾ [3] .

---

١) سورة النحل /١١٢.

٢) أخرجه ابن ماجه، انظر سنن ابن ماجة: ٤١٥/٢، رقم الحديث ٤١٩٣، وأخرجه الترمذي وقال حديث حسن غريب، انظر المباركفوري: تحفة الأحوذي، ١١/٧، ١٢. قوله خيرت: جمعت.

٣) سورة الحشر /٩.

وكان المهاجرون أحوج ما يكونون إلى هذه المحبة، فقد تركوا بلادهم وأموالهم وأهلهم، وأقبلوا على ديار جديدة، وبيئة غريبة، وقد ضمن هذا المنهج الإسلامي هذه المحبة، حيث أمد الأنصار ﷺ إخوانهم المهاجرين بما يحتاجون إليه من محبة وقبول وتأييد ومؤازرة.

وقال ﷺ : « وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لاَ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَنْ تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا. أَوَلاَ أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ ؟ أَفْشُوا السَّلاَمَ بَيْنَكُمْ » [1] .

والحاجة إلى الحرية وإلى التقدير وإلى النجاح وإلى غير ذلك [2] من الحاجات التي يقصد الإسلام إلى إشباعها، ونظرة الإسلام إلى الحاجات أوسع وأدق مما ذكره علماء النفس سواء من حيث المنطلق، أو من حيث الحاجة ذاتها، أو من حيث طريقة إشباعها، فالإسلام ينظر إلى تكوين الإنسان على أنه مشتمل على الجسد والروح معًا:

﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ . فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [3] .

فالإنسان قبضة من طين الأرض تتمثل في حقيقة الجسد: العضلات والأعضاء والأحشاء والأكسجين والحديد والأيدروجين. إلخ، وهو نفخة من روح تتمثل في الجانب الروحي للإنسان: في الوعي والإدراك والعقل والإرادة والعاطفة، وفي الخير والبر والإخاء، إلخ وشواهد ثقلة الجسم كثيرة، وهي تمثل اتجاهات في السلوك:

﴿ خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ ﴾ [4] ﴿ وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴾ [5] .

---

١) أخرجه مسلم، انظر مسلم بشرح النووي: ٣٥/٢.

٢) انظر مثلاً نبيل السمالوطي: الإسلام وقضايا علم النفس، ص ١٨٩ – ٢١٣.

٣) سورة ص /٧١ – ٧٢.

٤) سورة الأنبياء /٣٧.

٥) سورة الفجر /٢٠.

﴿ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ (١) .

وشواهد سمو الروح كثيرة، وهي تمثل اتجاهات في السلوك أيضًا:

﴿ قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُۥ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَىٰنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ . قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ ﴾ (٢) .

﴿ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ (٣) .

وعلى هذا الأساس الآنف الذكر قامت الحاجات منبعثة من هذا التكوين الفريد.

فالحاجات إما أن تنطلق من الروح، أو من الجسد، أو منهما جميعًا، ولا فصل بينهما، فهو تكوين ممتزج مترابط، ولتميز هذا الأساس جدت حاجات، لم ينتبه لها علماء النفس، واختلفت حاجات لاختلاف الأساس الذي بنيت عليه ونشير إلى بعضها:

١ – الحاجة إلى الهداية التي تتمثل في التطلع والرغبة في التعرف الواعي على الخالق البارئ، والجدير بالذكر أن الشباب – بغير الإرشاد السليم – يتعرض للشك الفلسفي في قضايا الألوهية والوحي والبعث والنشور، ولكنه حتى عندئذ يعاني قلقًا روحيًّا لا ذهنيًّا فحسب؛ لأن الجانب الروحي في كيانه متفتح، وفي حالة نشاط، وحين لا يجد الزاد الصحيح فإنه يضطرب ويختل، ويكون القلق هو العرض الدال على ذلك (٤) .

وقد نص القرآن على هذا في السورة العظيمة سورة الفاتحة:

﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ (٥) .

إذ أن الحاجة إلى الهداية أمر مهم للإنسان، ونعمة عظيمة من الرحمن.

---

١) سورة يوسف /٥٣.

٢) سورة الأنعام /٦٣ – ٦٤.

٣) سورة الإنسان /٨.

٤) انظر محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، الجزء الثاني، ص ٢٦٩.

٥) سورة الفاتحة /٦.

﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُواْ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسْلَٰمَكُم بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [1] .

فالهداية إلى الإيمان نعمة كالطعام والشراب والهواء يمتن اللّه بها على من يشاء من عباده فتمتلئ به جوانحه، ويطمئن قلبه، ويقابلها التيه والضياع الذي يشعر معه الفرد بالحاجة إلى من يهديه الطريق ويقوده إلى الجادة.

٢ – الحاجة إلى التوبة: حيث تتناسب مع طبيعة الإنسان المعرض للخطأ والانحراف والقابل للندم والأسف والرجوع.

﴿ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [2] .

وقال رسول اللّه ﷺ : « وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَمْ تُذْنِبُوا لَذَهَبَ اللَّهُ بِكُمْ وَلَجَاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ فَيَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ فَيَغْفِرُ لَهُمْ » [3] .

٣ – الحاجة إلى الذكر من الغفلة والنسيان:

قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴾ [4] .

﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا ﴾ [5] .

﴿ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴾ [6] .

والأذكار المشروعة المطلقة والمقيدة لتلبية الحاجة إلى الذكر كثيرة ليس هذا مقام سردها، وهي تدل على الحاجة الماسة للذكر وعلى كونه ضرورة للإنسان المطبوع على

---

١) سورة الحجرات /١٧.

٢) سورة النور /٣١.

٣) أخرجه مسلم، انظر مسلم بشرح النووي: ٦٥/١٧.

٤) سورة طه /١١٥.

٥) سورة الكهف /٢٤.

٦) سورة الرعد /٢٨.

الغفلة والمستهدف من قبل الشيطان وجنده.

٤ - الحاجة إلى الانتماء: وهي من الحاجات المذكورة في علم النفس، لكن الإسلام أسسها بطريقة مختلفة، فالإنسان يحتاج إلى الجماعة، أو الحزب، وينفر من العزلة والوحدة، وقد أسس الإسلام هذه الحاجة على مبادئ مرنة وواسعة يمكن أن تسع الناس جميعًا: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [1] .

فلم يجعل الانتماء على أساس الأرض، أو اللون، أو الجنس، وإنما جعله على أساس العقيدة والفكر، وعلى أساس الوحدة النفسية والقلبية المبنية على وحدة الشعور والولاء والتوجه.

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [2] .

﴿ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾ [3] .

إشباع الحاجات:

أما طريقة إشباع الحاجات وكيفياته فقد بينه المنهج النفسي الإسلامي، وشرع لكل جانب من جوانب حياة الإنسان هديًا، وبدخول الإنسان في الإسلام يصبح مخاطبًا بهذا الهدي الذي ينظم له كيفيات السلوك، والتعامل مع الجهات المختلفة للحياة، والذي يشرع له من الأحكام والآداب والنظم ما يتلاءم مع طبعه وجبلته وطاقته النفسية، إذ الشريعة الإسلامية شريعة الفطرة والتيسير، نزلت من عند اللّه الخالق البارئ فهي "نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد

١) سورة الأنبياء /١٠٧.

٢) سورة الحجرات /١٠.

٣) سورة آل عمران /١٠٣.

استقام على سواء السبيل، فهي قرة العيون، وحياة القلوب ولذة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة [1]

.

ولبيان الإطار العام، أو المحاور التي تنظم مطالب الإنسان وكيفيات الإشباع، نشير إلى **مقاصد الشريعة الإسلامية** والترتيبات الهرمية للمطالب داخل هذه المقاصد، فالشريعة جاءت لخدمة مقاصد رئيسية هي:

١ - حفظ الدين.

٢ - حفظ النفس.

٣ - حفظ العقل.

٤ - حفظ النسل.

٥ - حفظ المال.

وتتم خدمة هذه المقاصد حسب موقع المطلب الجزئي في التسلسل الهرمي التالي من الأهم إلى الأقل أهمية:

١ - الضروريات وهي: مصالح لا قيام لحياة الإنسان بدونها، وإذا فاتت حل الفساد واختل النظام الإنساني.

٢ - الحاجيات وهي: مصالح يحتاج إليها الإنسان ليعيش بيسر وسهولة، وإذا فاتت يصيبه ضيق وحرج.

٣ - التحسينات وهي: مصالح ترجع إلى محاسن العادات والأخذ بما يليق، مما يقع موقع التحسين والتيسير.

وحاجات الإنسان كلها سواء ما بيّنه المنهج الإسلامي، أو ما بينته أبحاث علم النفس مما ينسجم مع المنهج الإسلامي تدخل في هذه المقاصد، فحفظ الدين يدخل فيه حاجة الإنسان إلى الدينونة والعبودية والهداية، وحاجته إلى الهوية المميّزة له.

---

١) ابن القيم، أعلام الموقعين: ٣/٣.

وحفظ النفس يدخل فيه رغبة الإنسان في الحياة وكراهية الموت والحاجة إلى الطعام والشراب والهواء وتجنب الألم والبرودة والحرارة، وفي حفظ العقل تدخل حاجة الإنسان إلى التفكير والاستطلاع والمعرفة، ورغبته في إكمال الناقص من الأشياء والميل للمنطقية والترتيب. وفي حفظ النسل تدخل الحاجة لإشباع الغريزة الجنسية، والحاجة للأمومة والأبوة والبنوة، والحاجة للحنان والمساندة والاحترام، وفي حفظ المال تدخل الحاجة للملكية الفردية، ويدخل فيه حب المال والجاه والسلطان وتحقيق الذات عن طريق العمل والدور، أو الوظيفة.

ومن البدهي أن هذه المقاصد الخمسة لا ينفصل بعضها عن بعض انفصالاً تامًّا، بل هي متداخلة يخدم بعضها بعضًا، ويكمل بعضها الآخر، وبعض الحاجات تعدّ مشتركة بين أكثر من مقصد من مقاصد الشريعة.

ويمكن أن نمثّل للحاجات وكيفية ضبطها – من خلال مفهوم مقاصد الشريعة والتدرج في تحقيقها – بالحاجة إلى الطعام، فالطعام به يحفظ الإنسان نفسه، ويقيم جسمه، وهذا الحفظ تارة يكون ضروريًا، وهو ما يقيم أصل الحياة ويدفع الموت عن الإنسان؛ ولهذا أباح اللّه الأكل من الميتة لسدّ الرمق، وتارة يكون حاجيًا، وهو ما يمدّ الجسم بحاجاته المهمة وعناصره المتكاملة، وتارة يكون تحسينيًّا يشمل كماليات الطعام كبعض التوابل والمقبلات والمرطبات.. إلخ، وبالتدرج نفسه يقع الحكم الشرعي من الوجوب إلى الندب إلى الإباحة، فطلب الطعام والسعي له والتزويد به يكون تارة فرضًا لازمًا، وهو ما يقيم الحياة ويدفع الموت، وتارة يكون واجبًا، أو مستحبًّا، وهو ما يتناوله الإنسان عادة من العناصر والمكونات الغذائية التي يحتاج إليها الجسم لكماله وسوائه، وتارة يكون مباحًا، وهو في حق كماليات الطعام.

ومثال آخر هو الحاجة إلى اللباس والتي أشار إليها القرآن عند *قوله تعالى* عن آدم *عليه السلام* :

﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ . فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ [1] .

وعند *قوله تعالى* :

﴿ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ [2] .

فالإنسان يحتاج إلى الستر واللباس بطبعه وفطرته، ولا يشعر بآدميته وكرامته وكماله إلا باقتناء اللباس واستعماله، لكن هذا الاقتناء تارة يكون ضروريًّا، وهو ستر ما لا بد من ستره كالعورة، وتارة يكون حاجيًّا، وهو اللباس العادي الذي لا يستغني عنه غالب الناس، ولا يشعرون بالراحة واليسر إلا به، وتارة يكون تحسينيًّا، وهو كماليات اللباس.

وقد أشارت الآية الآنفة الذكر إلى هذه الدرجات قال تعالى:

﴿ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ ﴾ [3] .

وقد أورد ابن كثير *رحمه الله* هذا في تفسيره مبينًا أن اللباس يكون لستر العورات، والرياش، والريش ما يتجمل به ظاهرًا، فالأول من الضروريات، والريش من التكملات والزيادات [4] والحكم الشرعي يسير متدرجًا وفق هذه المستويات، فالنوع الأول هو أوجبها وألزمها، والثاني يقع بين الوجوب والندب، والثالث يغلب أن يكون مباحًا.

وهكذا لو تناولنا الحاجة إلى الولد، أو (الأبوة والأمومة)، وهي داخلة في مقصد حفظ النسل، فلولا وجود الشعور الفطري بالأبوة والأمومة، ووجود الميل الطبيعي للولد لما

---

١) سورة طه /١٢٠ – ١٢١.

٢) سورة الأعراف /٢٦.

٣) سورة الأعراف /٢٦.

٤) انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ١٥٥/٣.

استقام أمر استمرار النسل وحفظه، ولتعرض الجنس للانقراض، وهذا الحفظ درجات، فأحيانًا يكون ضروريًّا لازمًا، ويدخل في هذا منع الاختصاء، ومنع اطراد العزوبة، ومنع استئصال الأرحام، ومنع الإجهاض. وأحيانًا يكون حاجيًّا مهمًّا كالنكاح بصورته الشرعية، وكإلحاق الأبناء بالآباء، فإن ذلك يسهم إسهامًا جوهريًّا في حفظ النسل. وأحيانًا يكون تحسينيًّا كالإكثار من الأولاد، وتعدد الزوجات ونحو ذلك [1] .

وموضوع مقاصد الشريعة موضوع طويل، بحثه بعض العلماء [2] لبيان كيفية سلوك المسلم وتعامله مع الواقع والمستجدات في كل حين، وليس هنا موضع التفصيل فيه، وإنما وجبت الإشارة إليه في سياق الحديث عن كيفية إشباع الحاجات والمطالب في المنهج النفسي الإسلامي، وهو باب مهم في موضوع ضبط السلوك وتربية الشخصية، وتحديد المقبول، والمفروض من أنواع الإشباع.

ثم بعد الوضوح النظري لكيفية إشباع الحاجات تأتي الممارسة الفعلية والمواجهة العلمية حيث تبرز هذه المطالب والحاجات، وهي أكثر ما تكون وأشد ما تكون إلحاحًا في فترة الفتوة والشباب، بسبب تميزها بالحيوية والجدة والقوة وفقد الخبرة، فالحاجة إلى الطعام، والشراب، والنكاح، والنجاح، والتقدير والذكر، والاستطلاع، والسكن النفسي، والهداية والتوبة، والانتماء وغير ذلك تكون واضحة مشتدة في هذه المرحلة. وهنا تبرز أهمية مفاهيم المواجهة والممارسة للإشباع، حيث إن للمنهج النفسي الإسلامي مفاهيم معرفية نفسية ذات مصطلحات خاصة، تصف طبيعة العلاقة بين الحاجات المتعددة الملحة وأنواع وطرق إشباعها، ومن هذه المفاهيم:

١ – الابتلاء.

٢ – الوسطية (الاعتدال في الإشباع).

٣ – المجاهدة.

٤ – الصبر.

---

١) بعض هذه الأمثلة اقتبسناها من كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الصفحات ٧٨ – ٨٣.

٢) انظر – مثلاً – الشاطبي، الموافقات: ٨/٢.

وفيما يلي إشارة إلى اثنين منها:

١ – مفهوم الابتلاء: حيث إن الحياة إنما خلقت للابتلاء والاختبار والنظر في عمل هذا الإنسان وسلوكه أحسن هو أم سيئ، أمعروف أم منكر، أسوي أم شاذ، قال تعالى:

﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ (١) .

﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ ﴾ (٢) .

﴿ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ (٣) .

وتتصف حياة الإنسان في هذا الوجود بالمعاناة والمشقة:

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِى كَبَدٍ ﴾ (٤) .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ ﴾ (٥) .

وإذا فالمعاناة والشدة في طبيعة الحياة ووجود الخيارات وأنواع المطلوبات يجعل الإنسان في حالة اختبار وامتحان في مسالكه، واختياراته، وهذا هو مفهوم الابتلاء الذي يحرص المنهج النفسي الإسلامي على وضوحه عند المسلم وتحسيسه به.

٢ – مفهوم المجاهدة: ما دامت الحاجات والمطالب موجودة متأصلة في الإنسان ولا بد من إشباعها، ولا بد من كيفية معينة للإشباع وفق المنهج الإسلامي – كما مر –

---

١) سورة الملك /٢.

٢) سورة الإنسان /٢.

٣) سورة الأنبياء /٣٥.

٤) سورة البلد /٤.

٥) سورة الانشقاق /٦.

وما دام هذا الإشباع بهذه الكيفية المحددة نوع من الابتلاء لهذا الإنسان للنظر أيستقيم في إشباع هذه الحاجات أم ينحرف، إذًا فلا بد من عملية المجاهدة والمقاومة في سبيل الفوز على عناصر الشر ودواعي الفتنة، وذلك بإشباع حاجات النفس إشباعًا متكيفًا مع الضوابط والهيئات الشرعية المبنية على أصولها المستقلة في المنهج الإسلامي.

قال تعالى:

﴿ وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ (1) .

ومن قول الرسول ﷺ :

« حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ وَحُجِبَتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ » (2) .

وهكذا تستمر المجاهدة متمثلة في تعدد المطالب وتجددها، وفي قدرة الفرد وإرادته لضبط إشباعها حسب الكيفية المقصودة من الشارع، ومن خلال النصر والهزيمة في هذه المجاهدة والمقاومة يتم الترقي أو الهبوط في سلم الإيمان.

تشكل الشخصية:

عملية الإرشاد تعنى بمعرفة كيفية تشكل الشخصية، وكيفية تعديل هذا التشكيل، وهذه المعرفة تساعد على تحديد الخلل في شخصية المسترشد وعلى العمل لعلاجها وفق التصور النفسي الإسلامي لبناء الشخصية.

ويرتبط موضوع إشباع الحاجات ارتباطًا وثيقًا بتكوين الشخصية، إذ أن حاجات الإنسان النابعة من كيانه وطريقة إشباعها يؤثران في بناء شخصيته، وقد ذكرنا إغفال علماء النفس لجوانب من حاجات الإنسان عندما تطرقنا لموضوع الحاجات، ومن أسباب هذا الإغفال إعراض علماء النفس عن الشق الآخر من كيان الإنسان، وهو

---

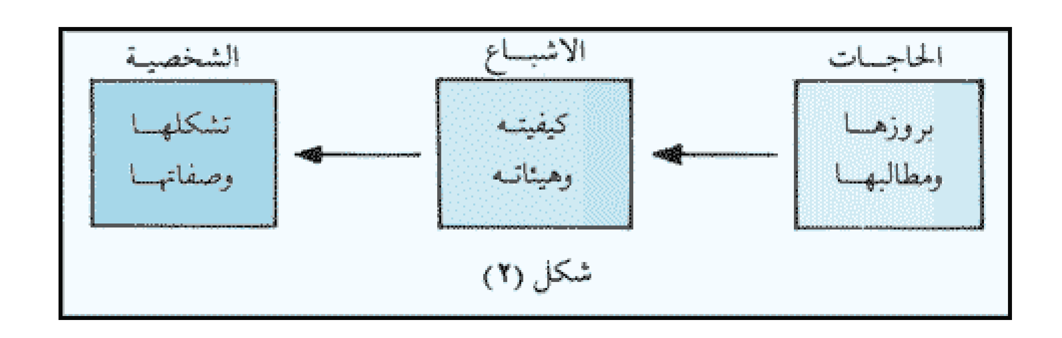
1) سورة العنكبوت /٦٩.

2) أخرجه البخاري، انظر ابن حجر، فتح الباري ٣٢٧/١١، وأخرجه مسلم أيضًا.

الجانب الروحي. ويرى محمد عثمان نجاتي أن هذا الإغفال "أدى إلى قصور واضح في فهمهم للشخصية الإنسانية، وفي معرفتهم للعوامل المحددة للشخصية السوية وغير السوية كما أدى هذا إلى عدم اهتدائهم إلى تكوين مفهوم واضح دقيق للصحة النفسية" (١) .

ونحن نرى أيضًا أن إغفال الجانب الروحي خصوصًا، وإغفال النظر إلى طبيعة حياة الإنسان وغاياته عمومًا، أدى إلى عدم الاهتداء إلى الطريقة الشاملة والمناسبة لبناء الشخصية، وإلى ربط ذلك بمفاهيم بنائية داخلية وخارجية متناسبة مع هذه الطبيعة.

وفي رأي الباحث أن الشخصية تتشكل في المنهج الإسلامي من خلال ترقيها في درجات الإيمان – وفق المفهوم الشرعي للإيمان – ولربط ما سبق ذكره من إشباع الحاجات وكيفياته بتشكل الشخصية يمكن تصور ذلك في سلسلة من ثلاث حلقات كما في شكل (٢)



شكل (٢)

يبين الإطار المرحلي لارتباط موضوع إشباع الحاجات بتشكل الشخصية

إن الشخصية تنبني في البيئة الإسلامية وفق مفهومي الدين والإيمان (٢) اللذين يقررهما القرآن والسنة النبوية، وذلك بتدرجها في سلم الإيمان الذي يؤهلها لاكتساب

١) محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، ص ٢٧٦، ٢٧٧.

٢) انظر في مفهومي الدين والإيمان، محمد بن أحمد السفاريني، لوامع الأنوار البهية: ١/٤٢٨، ٤٢٩.

صفات وسمات معينة حسب الدرجة التي تقع فيها. أما المبادئ التي ينبغي عليها هذا التصور فتتمثل في أربعة مبادئ لمفهوم الإِيمان وآثاره وهي:

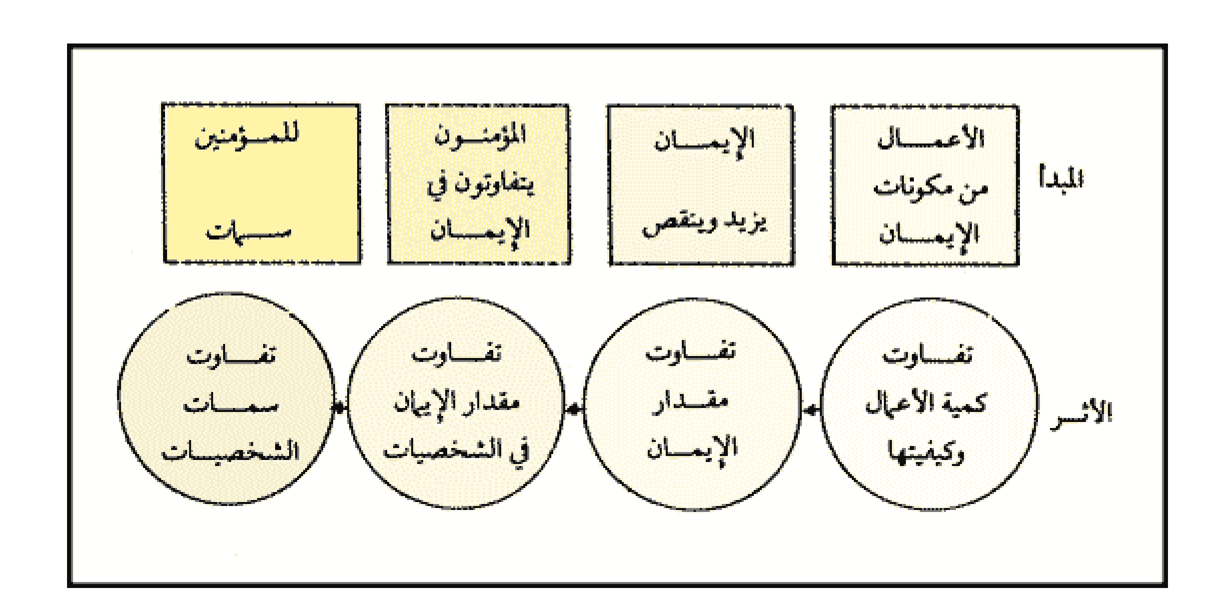
١ – أن العمل والسلوك مكون رئيسي للإِيمان.

٢ – أن الإِيمان يزيد وينقص.

٣ – أن المؤمنين يتفاوتون في الإِيمان.

٤ – أن للمؤمنين صفات وسمات.

وتمثل هذه المبادئ الأربعة تسلسلاً مرتبًا أي أن الأول يؤدي إِلى الثاني والثاني يؤدي إِلى الثالث وهكذا، والشكل (٣) يبين ذلك الترتيب



يبين المبادئ التي تتعلق بمفهوم الإِيمان والمؤمنين والتسلسل المترتب على ذلك والمؤدي إِلى تشكل الشخصية بسمات معينة

المبدأ الأول:

إن الأعمال والممارسات، أو السلوك – في مصطلح علم النفس داخل في مسمى الإيمان إلى جانب الاعتقاد والشعور.

قال رسول اللّه ﷺ : « الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً – وَفِي رِوَايَةٍ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً – أَعْلاَهَا قَوْلُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ. وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ » [1] .

فالإيمان له شعب متعددة، وكل شعبة منه تسمى إيمانًا فالصلاة من الإيمان والزكاة والصوم والحج كذلك، والأعمال الباطنة كالتوكل والإنابة إلى اللّه من الإيمان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى تنتهي هذه الشعب إلى إماطة الأذى عن الطريق [2] .

وقال رسول اللّه ﷺ : « مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ » [3] وفي رواية « لَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ » [4] وهذا يدل على قوة الإيمان وضعفه بحسب الأعمال كما وكيفا، وهو مبدأ مهم في مجال دراسة السلوك وتوجيهه وتنميته، ويترتب عليه تصور واسع وشامل لأنشطة الإنسان وجزئيات سلوكه، فصومه وصلاته وصدقه وبره وصلته وخلقه ومعاملته وزياراته وأعماله وتجارته وجميع أنواع سلوكه، الصغيرة والكبيرة، هي أجزاء في الإيمان سلبًا، أو إيجابًا سواء كانت أجزاء هذا السلوك فردية أم اجتماعية عبادية أم عادية فهي إنجاز وتحصيل للإيمان، أو خسارة فيه حسب اتجاه السلوك، وموقعه من الكيفيات الشرعية المحددة للفرد المسلم.

---

١) أخرجه مسلم انظر مسلم بشرح النووي: ٣/٢.

٢) انظر علي بن أبي العز الحنفي. شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٨٢.

٣) أخرجه مسلم انظر مسلم بشرح النووي: ٢٥/٢.

٤) لمسلم أيضًا انظر مسلم بشرح النووي، ٢٧/٢.

قال بن عمر رضي الله عنه : "لقد لبثنا برهة من دهر، وأحدنا ليؤتى الإيمان قبل القرآن تنزل السورة على محمد ﷺ فنتعلم حلالها وحرامها، وأمرها وزاجرها وما ينبغي أن يوقف عنده منها، كما يتعلم أحدكم السورة. ولقد رأيت رجالاً يؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان يقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يعرف حلاله ولا حرامه، ولا أمره ولا زاجره، ولا ما ينبغي أن يوقف عنده منه وينثره نثر الدقل" [1] .

« وَيَقُولُ جُنْدُبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: " كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَنَحْنُ غِلْمَانٌ حَزَاوِرَةٌ، فَتَعَلَّمْنَا الإِيمَانَ قَبْلَ أَنْ نَتَعَلَّمَ الْقُرْآنَ، ثُمَّ تَعَلَّمْنَا الْقُرْآنَ فَازْدَدْنَا بِهِ إِيمَانًا » [2] .

وبهذا الفهم للإيمان ندرك أنه محل للتحصيل والإنجاز، إذا أن الأعمال والممارسات داخلة فيه، فالفرد في حالة تحصيل يومي للإيمان حسب أنواع سلوكه وهيئاته ومقداره.

المبدأ الثاني:

أن الإيمان يزيد وينقص وفق مقدار السلوك واتجاهه، وهذا يترتب على المفهوم السابق الذي يجعل السلوك والأعمال جزءاً من الإيمان فالإيمان المشتمل على السلوك يزيد وينمو بالطاعة وينقص وينحسر بالمعصية.

قال تعالى:

﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا ﴾ [3] .

---

١) محمد بن إسحاق بن منده / كتاب الإيمان، ص ٣٦٩، ٣٧٠. قوله (نشر الدقل) هو رديء التمر ويابسه.

٢) المرجع السابق، ص ٣٧٠.

٣) سورة الأنفال /٢.

وقال تعالى:

﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٌ فَمِنۡهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمۡ زَادَتۡهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًاۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنًا وَهُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ ﴾ [1] .

وهذه الزيادة في الإيمان المذكورة في الآيات ليست مجرد التصديق بأن اللَّه أنزلها، بل زادهم إيمانًا بحسب مقتضى الآية وما يترتب عليها من أمر، أو نهي، أو تشريع [2] .

ويتبين من هذا أن الإيمان موضوع تحصيل يشبه المادة التي تعد، أو توزن، والتي يحدث لها الزيادة كما يحدث لها النقصان بحسب السلوك المكتسب، وأن للإيمان أثرًا تراكميًّا وفقًا للتحصيل العلمي والعملي الذي قد يصل إلى مستوى عالٍ من الكم والكيف حتى يكون الإيمان أمثال الجبال.

قال مالك بن دينار: "الإيمان يبدو في القلب ضعيفًا ضئيلاً كالبقلة فإن صاحبه تعاهده فسقاه بالعلوم النافعة والأعمال الصالحة وأماط عنه الدغل وما يضعفه ويوهنه، أوشك أن ينمو ويزداد، ويصير أمثال الجبال.. " [3] .

وقيل لبعض السلف: "يزداد الإيمان وينقص؟" قال: "نعم يزداد حتى يصير أمثال الجبال. وينقص حتى يصير أمثال الهباء " [4] .

ونخلص من هذا إلى أن دخول الأعمال في الإيمان يؤدي إلى الزيادة، أو النقصان عبر البرنامج اليومي لسلوك الفرد، وأن هذا المبدأ ذو قيمة نفسية داخلية وذو قيمة سلوكية خارجية، لأن الأعمال غذاء يكوّن الإيمان، والإيمان الداخلي المتعمق في النفس دافع لمزيد من السلوك والعمل.

---

١) سورة التوبة /١٢٤.

٢) انظر ابن تيمية: الإيمان، ص ٣١٥، ٣١٦.

٣) المرجع السابق: ص ٢١٣.

٤) المرجع السابق: ص ٢١٣.

المبدأ الثالث:

أن الناس يتفاوتون في الإسلام والإيمان على مراتب، وهذا مبني على درجات إيمانهم المشتمل على السلوك؛ ولذلك فإن الناس طبقات ودرجات في مستوى الإيمان يبدأ من وجود أصل الإيمان والذي يعد في أدنى المستويات وينتهي إلى الطبقات العليا السابقة إلى الخيرات.

قال تعالى:

﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ ﴾ [1] .

فالظالم لنفسه هو المسلم ظاهرًا، وباطنًا [2] ولا بد أن يكون معه إيمان، ولكن لم يأت بالواجب، والمقتصد الذي أدى الواجب وترك المحرم، والسابق بالخيرات هو المحسن الذي عبد اللّه كأنه يراه، وهو يقع في الدرجات العالية من الإيمان.

ثم إن هذا الترتيب ينبني عليه اختلاف الدرجات في الجزاء الأخروي: قال تعالى:

﴿ فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ . فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ . وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ . فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ﴾ [3]

---

١) سورة فاطر /٣٢.

٢) ذكرنا ظاهرًا وباطنًا احترازًا من المنافق؛ لأنه لا يدخل في هذه الأصناف انظر المرجع السابق، ص ٣٥١.

٣) سورة الواقعة /٨٨ – ٩١.

المبدأ الرابع:

أن لشخصيات المؤمنين سمات وصفات تتفاوت حسب درجاتهم في الإسلام والإيمان، وقد سبقت الإشارة إلى بعض أقسام المؤمنين التي وردت في القرآن تحت أنماط معينة كالشخصية الظالمة لنفسها والمقتصدة والسابقة بالخيرات.

قال تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ ﴾ [1] .

فالنمط الظالم لنفسه هو المفرط في فعل بعض الواجبات المرتكب لبعض المحرمات، والنمط المقتصد هو الذي اقتصر على التزام الواجبات واجتناب المحرمات فلم يزد على ذلك و لم ينقص منه، وهؤلاء هم الأبرار وأصحاب اليمين [2] والنمط السابق بالخيرات هو الذي يتقرب إلى اللَّه بالنوافل بعد الفرائض، ويترك ما لا بأس به خوفًا مما به بأس، سمته دوام التقرب إلى اللَّه والمزيد من الطاعات [3] .

عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول اللَّه ﷺ : إن اللَّه تعالى قال: « مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ. وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ، وَلاَ يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَلَئِنْ سَأَلَنِي لأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ » [4] .

---

١) سورة فاطر /٣٢.

٢) كما ورد في سورة الواقعة، وسورة المطففين.

٣) انظر المرجع السابق، ص ٣٥١، وانظر محمد بن أحمد السفاريني لوامع الأنوار البهية، ٤٠٣/١.

٤) أخرجه البخاري، انظر ابن حجر، فتح الباري: ٣٤٨/١١، ٣٤٩.

وإذا كان هذا تفاوت ما بين المؤمنين أتباع الرسل فكيف تفاوت ما بينهم وبين الرسل، وقد ذكر اللَّه تبارك وتعالى أن الرسل متفاضلون:

﴿ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَـٰتٍ ﴾ [١] .

وأفضل الرسل أولو العزم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد *عليهم الصلاةوالسلام* ، لما لهم من صفات تميزوا بها. فالناس متفاوتون في الدين بتفاوت الإيمان فأفضلهم وأعلاهم أولو العزم من الرسل، وأدناهم المخلطون من أهل التوحيد وبين ذلك درجات لا يحيط بها إلا اللَّه عز وجل [٢] .

ومن الواضح في تعريف هذه الأنماط، أو الصفات الناحية الإجرائية العملية، فهي ليست تعريفات نظرية، أو عامة، وإنما تصف هيئة السلوك وفق متطلبات الهدي الإسلامي، فالمقتصد – مثلاً – هو الذي اقتصر على التزام الواجبات واجتناب المحرمات، فالتعريف محدد وواضح، ورغم وجود هذه التعريفات لبعض الأنماط إلا أن هذا المبدأ هو أحوج المبادئ إلى الاستقصاء للوصول إلى أنواع أوصاف المؤمنين، وطبقاتهم من القرآن الكريم ومن السنة وشروحاتها ومن أقوال سلف الأمة وعلمائها، ليتسنى تحديد هذه الأنماط، أو بعضها كي تكون أهدافًا عملية لبناء الشخصية المسلمة، وليتسنى اقتراح البرامج والسبل لتحقيق هذه الأهداف وفق التسلسل والكيفيات المذكورة في المصادر الإسلامية، ووفق ما يقترحه النفسيون، أو التربويون فيما هو محل للاجتهاد.

وهكذا يتبين – مما سبق – أن المنهج النفسي الإسلامي ينطلق في نظرته للإرشاد والعلاج من نظرة شاملة ومتكاملة للإنسان الذي هو محل الإرشاد فحاجات الإنسان النابعة من كيانه وطبيعته الحلقة الأولى في التعرف على الحالة، أو المشكلة، وقد فصل

---

١) سورة البقرة /٢٥٣.

٢) انظر حافظ بن أحمد الحكمي: معارج القبول: ٢/٢٨٠ – ٢٨٦.

المنهج الإسلامي هذه الحاجات سواء كانت متفقة مع طرح النفسيين أم مختلفة، أو جديدة، وهيئة الإشباع وضوابطه هي الحلقة الثانية، وهي ذات أثر فعال في بناء عادات الإنسان ومسالكه، وفي سوائه وانحرافه، وقد وضع الإسلام منهجًا واضحًا ومحددًا لضوابط الإشباع وكيفياته، ولم يغفل المنهج الإسلامي تكوين الشخصية ومحدداتها، وكيفيات بنائها وأنماطها؛ لأنها الكيان المتكامل للفرد، والذي تظهر عليه هيئات السواء، أو الانحراف، وتكمن فيه أسباب الصحة والمرض، وتلك الحلقة المهيمنة والمكملة للعملية الإرشادية والعلاجية.

وبمقارنة مختصرة بين مدارس علم النفس المختلفة وبينها وبين المدرسة النفسية الإسلامية نجد الفروقات الجوهرية والشكلية.

فعند دراسة آراء المدارس النفسية المختلفة وأسسها الإرشادية نجد اختلافًا كبيرًا فيما بينها حول النظرة إلى طبيعة الإنسان، ومحددات شخصيته بين مفهوم يجعل البيئة الخارجية تحدد الإنسان وتشكّله، ومفهوم يجعل الحاجات والغرائز الداخلية هي التي تحدده وتشكّله، وبين مفهوم يجعل الإنسان كائنًا قادرًا على الاختيار وحرًّا في التصرف والتأثر، ومفهوم يجعل الإنسان – في أساسه – آلة تدار عبر الحوافز والمعززات المختلفة من ثواب وعقاب.

وقد تتفق وجهات نظر الكثيرين منهم على إمكانية التغيير في الإنسان لكن بدرجات متفاوتة [1] .

وهذا الاختلاف في أسس النظريات هو أهم أسباب الاختلاف والتناقض في أهداف الإرشاد وعملياته وطرقه بين المدارس المختلفة، فإذا نظرنا إلى أهداف الإرشاد عند هذه المدارس وجدنا اختلافًا واسعًا، فبعض المدارس يهدف إلى إعادة بناء شخصية المسترشد، وبعضها كالمدرسة السلوكية Skinner » وغيره تهدف إلى التركيز على إزالة المعاناة والألم بمعرفة العرض ومعالجته، وبعضها وخاصة الذين يركزون على

---

١) Patterson, C. Theories of Counsling and Psychotherapy, pp. ٥٢٣ – ٥٢٥.

الفرد مثل روجرز ((Rogers، أو على الإنسان مثل ماسلوا Maslow » يهدفون إلى تنمية معنى الحياة عند الفرد وتوفير الخدمات لنموه إلى أقصى حد، أو تنمية أشخاص يحققون ذواتهم.

ورغم محاولات بعض علماء النفس [1] التوفيق بين هذه الأهداف المختلفة والذهاب إلى أن هذه المدارس – وإن اختلفت – تمثل مراحل إرشادية، أو علاجية، كل مدرسة منها تركز في أهدافها على مرحلة من هذه المراحل، أي أن هناك مدارس تركز على الأهداف المباشرة وأخرى على الأهداف الوسيطة وثالثة على الأهداف النهائية.

رغم هذه المحاولات إلا أن الفروق قائمة، إذ أن آراء المرشدين المنتمين لهذه المدارس مختلفة المنطلقات والتفسيرات للانحراف، أو المرض النفسي الذي يعاني منه المسترشد، فالعلة في المعاناة النفسية عند سكنرskinner » شكلية سلوكية، يتم السيطرة عليها عن طريق التحكم في المتغيرات البيئية باستخدام جداول التدعيم وبرامج تشكيل السلوك [2] والعلة عند فرويد تكمن في أعماق الإنسان، وفي تاريخه الماضي، وقد يتم السيطرة عليها عبر التحليل النفسي والوصول إلى الأسباب اللاشعورية للمشكلة [3] والعلة عند ماسلو Maslow » تكمن في بنيان الشخصية ومدى تكاملها وتحقيقها لذاتها ومطالبها المختلفة، وتتم السيطرة عليها بإشباع حاجات الإنسان وفق التدرج المقترح في النظرية الإنسانية [4] وهكذا فالاختلاف في النظرة إلى الإنسان ثم الاختلاف في تفسير الظاهرة المرضية يؤديان للاختلاف في أهداف العلاج وأشكاله.

والمنهج النفسي الإسلامي – كما أشرنا – يختلف في نظرته لطبيعة الإنسان، وفي نظرته لما ينتاب هذه الطبيعة من أعراض انحرافية ومرضية عن المناهج الأخرى. ويختلف أيضًا في تفسيراته ومعالجته لأزمات ومشكلات الفرد النفسية.

---

١) انظر المرجع السابق، (الفصل الأخير).

٢) انظر سارونوف أ. مدنيك وآخرون: التعلم، ترجمة محمد عماد الدين إسماعيل، ص ٧٣، ٧٤.

٣) انظر جوليان روتر: علم النفس الإكلينيكي، ترجمة عطية محمود هنا، ص ١٤١ – ١٤٣.

٤) Monite, C. Beneath The Mask, P٥٦٠ A٥٦٢.

فالاهتمام يبدأ في النظر إلى الإنسان وطبيعة تكوينه، ثم إلى الأسس والمقومات التي بنيت عليها شخصية الفرد، ثم إلى حالة التفاوت والافتراق التي وقعت بين الصورة النموذجية للشخصية والصورة المرضية القائمة، ثم إلى كيفية إعادة تشكيل الشخصية لتستقر على أحسن وضع ممكن وفق المعايير والإجراءات الشرعية.

"ملخص البحث"

الإسلام منهج شامل للحياة ييسر للناس سبل السعادة والسواء والصحة النفسية، ويرشد إلى الطريق الأمثل لتحقيق الذات، ونمو الشخصية، وترقيها في مدارج الكمال الإنساني، وهو – أيضًا – يخبر طبيعة النفس البشرية، ويعالج مشكلاتها، ويستنقذها من مواطن التيه والضعف والانحراف، قال تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ ﴾ [1] .

ويهدف هذا البحث إلى معالجة الإجابة على سؤال يتعلق بالإرشاد النفسي هو: كيف تتم عملية إرشاد الفرد في ظل المنهج الإسلامي؟

وقد تم عرض نموذج للمراحل التي تشتمل عليها العملية الإرشادية في ضوء المنهج الإسلامي – كما يراها الباحث – في تسلسل منطقي متلاحق ومترابط، يبدأ بمرحلة ما قبل الإرشاد وتشتمل على عملين إجرائيين هما: وضع الأهداف، ومعرفة المسترشد، ويثني بمرحلة التهيئة، وتشتمل على عملين – أيضًا – هما إزالة العوائق المعرقلة للإرشاد، وإيجاد الدواعي، ويثلث بمرحلة الإرشاد، وتشتمل على مرتكزاته، وكيفياته، وطرقه، والمرحلة الرابعة هي: ما بعد الإرشاد، وتعني بتقويم الإرشاد، والقيام بتعديل الأساليب والطرق عند الحاجة. والجزء الأكبر من هذا البحث يعالج المرحلة الثالثة "الإرشاد" إذا أنه جوهر البحث ومقصده. ولكي يأخذ البحث منحى عمليًّا فقد ربط النموذج بمرحلة معينة من مراحل النمو – وهي مرحلة المراهقة والشباب – ليتم التمثيل والتوضيح من خلالها، كما زوّد البحث بالأشكال المساعدة على تصوّر التسلسل المنطقي لبعض المبادئ المطروحة في البحث.

بدأ البحث ببيان الواجبات قبل الإرشاد ومن أهمها: وضع الأهداف العامة للإرشاد في مرحلة ما – كمرحلة الشباب – ووضع الأهداف الخاصة لحالة، أو فرد

١) سورة يونس /٥٧.

بعينه، وقد بيّن الباحث بعض هذه الأهداف، ثم انتقل إلى عملية التعرف على المسترشد وعناصرها، مستخدمًا نوعًا من المسترشدين – للتمثيل – هم الشباب، فتطرق إلى أهمية معرفة المرشد لحدود فترة الشباب، ومعرفة التاريخ الشبابي الإسلامي المعروض في قصص القرآن، وسيرة الرسول ﷺ ، وسيرة الصحابة والسلف وغيرهم، وإدراك طبيعة مرحلة الشباب واستعدادهم، ومن ذلك هشاشة البناء الفكري، ورقة العاطفة، والاستعداد للاضطرابات الشخصية، وتطرق – أيضًا – إلى أهمية العلم بالاستعداد المعرفي للاسترشاد، ومعرفة موقف الشباب من الكبار، ومدى إقبال المسترشد على المرشد وانصرافه عنه، والعنصر الأخير في التعرف على المسترشد هو معرفة مطالب النمو لدى الشباب وحاجتهم النفسية، سواء كانت مطالب عامة لكل الشباب، أم مطالب خاصة بالشباب المسلم.

أما مرحلة التهيئة – المتعلقة بإيجاد الدواعي وإزالة العواطف – فموضوعاتها تدور في ثلاثة محاور: الأول في صفات المرشد، وقد تناول أهم الصفات – من وجهة نظر الباحث – التي تهيئ لجدوى الإرشاد وقبوله وهي: الصدق والإخلاص، والقدوة، والعلم، وتوفر القدرات والوسائل. والثاني في مصادر التلقي عند المسترشد، ومن أهم المصادر الميسّرة للإرشاد، أو المعيقة له الأسرة، والإعلام، وقد بين البحث أثر هذين المصدرين على المسترشدين سلبًا، أو إيجابًا في مرحلة التهيئة للإرشاد. والثالث في الاستعداد النفسي للاسترشاد، ويمثل نهاية عملية التهيئة، وبداية عملية الإرشاد حيث يعمل المرشد على جلب انتباه المسترشد إلى أهمية الإرشاد، وإيجاد الرغبة في الاستقبال والسماع.

وفي مرحلة الإرشاد – وهي جوهر العملية الإرشادية – تم تناول وجهة الإرشاد في المنهج الإسلامي من خلال ثلاثة عناصر، هي:

١ – الحاجات.

٢ – ضوابط إشباع الحاجات.

٣ – كيفية تشكل الشخصية.

وتمثل هذه العناصر مساقًا متصلاً يكمن السواء والانحراف النفسيين فيه، أو في أحد عناصره، ومن ثم يتم بناء الشخصية بناء سويًّا، أو منحرفًا. والحالات المسترشدة التي تعاني من الاضطراب النفسي لا بد أن تدرس في ضوء هذا المساق.

فأما الحاجات فقد تناولها المنهج الإسلامي تناولاً يتفق - أحيانًا - مع وجهة النظر النفسية الحديثة، ويختلف أحيانًا أخرى، وذلك للاختلاف في تفسير طبيعة النفس البشرية، وقد عرض البحث أنواعًا من الحاجات مثل الحاجة إلى الأمن، وإلى المحبة، وإلى الانتماء، ومثل الحاجة إلى الهداية، وإلى الذكر، وإلى التوبة.

ثم يأتي بعد ذلك موضوع إشباع الحاجات الذي يخضع لنظام دقيق - في الإسلام - من حيث الكم والكيف والطريقة، ويسير وفق الهدي الإسلامي المبني على تصوّر شامل عن فطرة الإنسان وخصاله.

وقد بين البحث الأطر والمسارات التي تحكم وتوجه عملية الإشباع، وتتمثل هذه المسارات في مقاصد الشريعة الخمسة وهي:

١ - حفظ الدين.

٢ - حفظ النفس.

٣ - حفظ العقل.

٤ - حفظ النسل.

٥ - حفظ المال.

وفي الترتيبات الهرمية داخل هذه المقاصد وهي:

١ - حفظ الدين.

٢ - حفظ النفس.

٣ - حفظ العقل.

٤ - حفظ النسل.

٥ - حفظ المال.

وفي الترتيبات الهرمية داخل هذه المقاصد وهي:

١ - الضروريات.

٢ - الحاجيات.

٣ - التحسينات.

ففي كل مقصد تشبع الحاجة في مستويات ثلاثة، تبدأ من الأهم إلى الأقل أهمية، فأحيانًا تكون ضرورية، وأحيانًا تكون حاجية، وأحيانًا تكون تحسينية، وقد شرح الباحث ذلك ومثل له بثلاثة أمثلة هي:

١ - الحاجة للطعام.

٢ - والحاجة للباس.

٣ - والحاجة للولد.

ثم بعد إيضاح كيفيات الإشباع ومساراته في المنهج الإسلامي، بين الباحث بعض مفاهيم المواجهة والتطبيق التي يحرص المنهج الإسلامي النفسي على تأسيسها في نفسية الممارس، وهو يقوم بإشباع حاجاته ومطالبه، ومنها:

١ - مفهوم الابتلاء.

٢ - ومفهوم الوسطية.

٣ - ومفهوم المجاهدة.

٤ - ومفهوم الصبر، وتم إيضاح اثنين من هذه المفاهيم.

أما تشكل الشخصية - وهو العنصر الثالث في مرحلة الإرشاد - فيخضع - هو أيضًا - لنظام محدد في المنهج الإسلامي، وقد رأى الباحث أن تكوين الشخصية في البيئة الإسلامية يتم وفق التسلسل الذي يتضمنه مفهوم الإيمان، كما يقرره القرآن والسنة، وأن الشخصية تتشكل من خلال ترقيها في سلم الإيمان الذي يؤهلها لاكتساب صفات وسمات معينة حسب الدرجة التي تقع فيها. أما المبادئ التي تحكم

هذا التسلسل فهي أربعة – يترتب بعضها على بعض – أولها:

أن السلوك مكوّن رئيس للإيمان، أي أن الإيمان محل للتحصيل والإنجاز عن طريق الأعمال والممارسات اليومية للفرد، ويكون مستوى التحصيل بحسب الانسجام مع كيفية إشباع الحاجات في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية ودرجاتها المذكورة سابقًا.

وثانيها: أن الإيمان يزيد وينقص وفق مقدار السلوك وكيفيته، يزيد بالطاعة وينحسر بالمعصية، وعليه فإن للإيمان أثرًا تراكميًّا وفقًا للتحصيل العملي الذي قد يصل إلى مستوى عال في الكم والكيف، حتى يكون أمثال الجبال.

وثالثها: أن المؤمنين يتفاوتون في الإيمان؛ ولذلك فإن الناس طبقات ودرجات في مستوى الإيمان يبدأ من وجود أصل الإيمان الذي يعدّ أدنى المستويات، وينتهي إلى الطبقات العليا السابقة بالخيرات.

ورابعها: أن لشخصيات المؤمنين سمات تتفاوت بحسب درجاتهم في مقدار الإيمان، وأن هناك – بناء على ذلك – أنماطًا للشخصية بحسب مستوياتها الإيمانية، كالشخصية الظالمة لنفسها، والشخصية المقتصدة، والشخصية السابقة. وبهذا يتضح أن في المنهج الإسلامي بيانا لمحددات الشخصية وأنماطها، وكيفية بنائها بناء متكاملاً، ويتضح أيضًا أن الاختلال في بناء الشخصية وفي توسيمها، وما يظهر عليها من شذوذ أو اضطراب يكمن في اختلال طريقة البناء، وفي فقد أو اختلال المعايير والسمات التي تحاكم إليها الشخصية، أو تبنى عليها.

وقد عرض البحث – أخيرًا – مقارنة مختصرة بين المدرسة النفسية الإسلامية وبين مدارس علم النفس في النظرة إلى طبيعة الإنسان، وإلى أسس بناء شخصيته، وفي نظرتها للإرشاد.

مراجع البحث

١ – توق (محيي الدين) وعدس (عبد الرحمن): أساسيات علم النفس التربوي، نيويورك: جون وايلي وأولاده، ١٩٨٤م.

٢ – ابن تيمية (أحمد) (شيخ الإسلام): الإيمان، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٢ هـ.

٣ – جلال (سعد): المرجع في علم النفس، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥ م.

٤ – ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي): مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، بيروت: دار الكتب العملية، الطبعة الثانية، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م.

٥ – الحكمي (حافظ بن أحمد): معارج القبول، المطبعة السلفية، ١٣٩٢هـ / ١٤٠٤ هـ.

٦ – الحنفي (علي بن أبي العز): شرح العقيدة الطحاوية، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٢ هـ.

٧ – زهران (حامد عبد السلام): الصحة النفسية والعلاج النفسي، القاهرة عالم الكتب، ١٩٧٨ م.

٨ – السباعي (مصطفى): السيرة النبوية، دار الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٩٢ هـ ١٩٧٢ م.

٩ – السفاريني "محمد بن أحمد": لوامع الأنوار البهية، دمشق: مؤسسة الخافقين، ١٤٠٢ هـ.

١٠ – السمالوطي (نبيل محمد): الإسلام وقضايا علم النفس، جدة: دار الشروق، ١٤٠٠هـ.

١١ – سويف (مصطفى): الأسس النفسية للتكامل الاجتماعي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١ م.

١٢ – الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم): الموافقات بيروت: دار المعرفة.

١٣ – الشيباني (عمر محمد التومي): الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣ م.

١٤ – صالح (محمد عزمي): إرشاد طلاب الجامعات (بحث) الرياض: مقدم إلى حلقة التوجيه والإرشاد النفسي من ٦/٢٥ إلى ١٤٠٥/٧/٤ هـ، قسم علم النفس، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٥ – طاش (عبد القادر): أثر وسائل الإعلام في توجيه الشباب (بحث). الرياض: مقدم إلى حلقة التوجيه والإرشاد النفسي من ٦/٢٥ إلى ١٤٠٥/٧/٤ هـ، قسم علم النفس، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٦ – العسقلاني (ابن حجر): فتح الباري، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٧ هـ.

١٧ – علوان (عبد اللّٰه): تربية الأولاد في الإسلام، بيروت، دار السلام، ١٣٩٨ هـ.

١٨ – عمر (محمد ماهر): المرشد النفسي المدرسي، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م.

١٩ – القاضي (يوسف) وبالجن (مقداد): علم النفس التربوي في الإسلام، الرياض: دار المريخ، ١٤٠١ هـ.

٢٠ – قطب (سيد): في ظلال القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي ١٣٨٦ هـ.

٢١ – قطب (محمد): منهج التربية الإسلامية (الجزء الثاني)، بيروت: دار الشروق ١٤٠٠ هـ.

٢٢ – ابن القيم: أعلام الموقعين، بيروت: دار الجيل.

٢٣ – ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار الأندلس، ١٣٨٥ هـ.

٢٤ – ابن ماجه: سنن ابن ماجه، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، الرياض، شركة الطباعة العربية السعودية، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م.

٢٥ – المباركفوري: تحفة الأحوذي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٧ هـ.

٢٦ – مرسي (سيد عبد الحميد): الشخصية السوية، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٦ هـ.

٢٧ – ابن منده (محمد بن إِسحاق): كتاب الإِيمان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦ هـ.

٢٨ – نجاتي (محمد عثمان): الحديث النبوي وعلم النفس، بيروت: دار الشروق، ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٩ م.

٢٩ – نشواتي (عبد المجيد): علم النفس التربوي، عمان: دار الفرقان، ١٤٠٤ هـ.

٣٠ – النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها، ١٣٤٩ هـ.

مراكز الترجمة القديمة عند المسلمين

للدكتور

علي بن إِبراهيم النملة

الأستاذ المشارك في قسم المكتبات والمعلومات

بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

المدخل

من العوامل التي تعين على التعرف على ثقافات الآخرين، قصدا إلى الإفادة مما هو مناسب منها، الترجمة وتعلم لغات الآخرين. ومدى الإقبال على الترجمة أو تعلم لغات الآخرين مؤشران لمدى قوة الأمة المتلقية، فالترجمة حركة إيجابية فيها إيحاء بقوة الأمة وسعيها إلى ترسيخ القوة علميًّا وثقافيًّا، بينما يوحي تعلم اللغات الأخرى بشيء من الضعف أو التبعية الثقافية، أما إذا تُعُلِّمَتِ اللغات قصدا إلى النقل منها فهذا يدخل في المؤشر الأول الموحي بالقوة والسعي إلى ترسيخها.

والأمة الإسلامية منذ بعثة محمد – ﷺ – وهي تسير من قوة إلى أقوى بحيث طبقت الآفاق بمدة قياسية علمًا وثقافة وهديا. وكان من مؤشرات القوة لدى أمة الإسلام نقل علوم الآخرين وثقافتهم، وخاصة منها المفيد والمتلائم مع المبادئ التي جاء بها الإسلام عند النظر إلى التعامل مع الحياة بناء وتعميرًا وخلافة على الأرض وسعيًا إلى بسط النور.

ومن هذا المنطلق بدأت حركة ترجمة قوية منذ العقود الأولى للإسلام، فانتشرت مراكز الترجمة وبيوت العلم ودور الحكمة. وكان لهذه المراكز أثرها الفاعل في ثقافة المسلمين وعلومهم الدنيوية، وكانت المراكز مؤشرًا من مؤشرات انتقال الحضارة الإنسانية وصقلها وتأصيلها إسلاميًا. ثم بعدئذ نشرها في الأمم الأخرى.

وهذه محاولة لتقصي مراكز الترجمة إلى اللغة العربية مع الوقوف على الجوانب التي ساعدت على النقل، وتحري وجود أي علاقة لغوية بين العرب قبل الإسلام والأمم المجاورة شرقًا وشمالا وجنوبًا وغربًا.

وحيث برز أثر السريان في النقل، كان لا بد من الوقوف على بعض المراكز التي أسهمت في نقل الثقافة اليونانية والفارسية والهندية، مع محاولة وضع هذه الإسهامات في المكانة التي تليق بها.

وقد جاء توزيع البحث على النقاط التالية: بين الترجمة والتعريب، ووحدة اللغة، والحضارات المجاورة، ودوافع النقل، ومراكز النقل إلى السريانية ثم مراكز النقل إلى العربية. وكانت هذه النقطة موضع تفصيل موزع على العصور الإسلامية إلى نهاية خلافة بني العباس، وكان لا بد من التأكيد عند الحديث عن العصر العباسي على " **الخلافة** " العباسية، لأن الأمر يقتضي شيئًا من التخصيص والتوسع في الولايات الإسلامية التي عاصرت الخلافة العباسية في بغداد مثل الدولة الأموية في الأندلس والولايات الأخرى في أفريقيا والشام والشرق الإسلامي، وقد مرت أسماء أماكن وأعلام تستحق الوقفة لولا ضيق المجال.

وخصصت وقفة للتعرف على آثار الترجمة الإيجابية والسلبية، ثم كانت الخاتمة، واحتوت على النتائج والتوصيات.

وأسأل اللَّه أن تكون هذه المحاولة منطلقًا إلى مزيد من التركيز على هذه الظاهرة العلمية العجيبة في تاريخ المسلمين. وأجد لزامًا عليَّ أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى هيئة تحرير المجلة على ما لقيته وألقاه منهم من دعم وتشجيع. كما أشكر مراكز البحث العلمي، وبخاصة مكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية حيث وجدت فيها ما كنت أطمح إليه. وللزملاء أيضًا التقدير والشكر، وجزاهم اللَّه خيرًا.

أولاً: بين الترجمة والتعريب:

قيل في الترجمة أنها نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى – والكلام هو اللفظ المفيد، أي الجملة أو الجمل، يقول **ابن مالك** في مطلع الألفية:

كلامنـــــــا لفـــــظ مفيـــــــد كاســـــــتقم واســـــم وفعـــــل ثـــــم حـــــرف الكلـــــم

واحـــــــده كلمـــــــة والقـــــــول عـــــم وكلمـــــة بهـــــا كـــــلام قـــــد يـــــؤم

والترجمة أيضًا هي إيصال فكرة أو تبليغها، أو تحويل التبليغ إلى لغة أخرى وإعطاؤه شكلا مكتوبًا، أو مسموعًا. أو وضع صيغة مطابقة لصيغته في لغة النقل [١] .

وهناك من يرى أن "الترجمة" هي النقل من لغة إلى أخرى، وينظر إلى هذا النقل على أنه "مزدوج" ذو اتجاهين، فهو نقل من اللغة ونقل إلى اللغة. أما الاتجاه الواحد في النقل من اللغة أو إلى اللغة فهو يُفَرِّق فيه، فيرى فيما يتعلق باللغة العربية أن النقل إليها "تعريب" والنقل منها "تعجيم" [٢] .

ولكلمة "تعريب" مدلولات لغوية أخرى أوردها أصحاب القاموس واللسان والتاج. فيدخل فيها، غير ما ذكر، تهذيب المنطق من اللحن، وقطع سعف النخيل، وتعليم العربية وكي الدابة بعد البزوغ عليها، ونتف أسفل حافر الفرس، وتقبيح قول القائل، والمنع والإنكار، والفحش في الكلام، والتكلم عن القوم، والإكثار من شرب الماء الصافي... الخ [٣] .

---

١) محمد ديداوي، "الترجمة إلى العربية – اللسان العربي – ع ٢٥. (١٩٨٤/١٩٨٥ م) – ص ٥٥ – ٧٥..

٢) شحادة كرزون. "الترجمة: بداياتها – أطوارها – توجهاتها – بعض نتائجها. "في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العربي ٢٢ – ٢٣ جمادى الثانية ١٤٠٢ هـ، ١٥ – ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢م – حلب: المعهد، الجامعة، ١٩٨٤م – ص ٣٠١ – ٣١٤.

٣) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي – تاج العروس من تراجم القاموس. تحقيق عبد الكريم الغرماوي – ٢٠ جزءًا – الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء،، ١٣٨٦هـ، ١٩٦٧م – ٣٣٩/٣ – ٣٤١ – (سلسلة التراث العربي / ١٦). مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي. القاموس المحيط – ٤ أجزاء بيروت: دار الجيل، د. ت – ١٠٦/١.

– عبد اللَّه محمد بن المكرم بن أبي الحسن بن أحمد الأنصاري الخزرجي (ابن منظور) لسان العرب – ٦ أجزاء. تحقيق عبد اللَّه على الكبير ومحمد أحمد حسب اللَّه وهاشم محمد الشاذلي – القاهرة: دار المعارف، د. ت ٢٨٦٣/٤ – ٢٨٦٨.

على أن هذا المنحى يجرنا إلى التعرف على استعمالات كلمة تعريب، إذ للكلمة دلالات كثيرة في القديم والحديث ترجع في جملتها إلى معنى الإيضاح والإبانة والإفصاح. وهي تشمل في مدلولاتها إدخال اللفظ الأعجمي في الفصحى بعد صقله على منهاجها وإنزاله في أوزانها وأقيستها، أما إدخاله دون إخضاعه للمقاييس والأبنية فيبقيه دخيلا على اللغة غير معرب.

ومن مدلولاتها جعل الفصحى وحدها لغة الكتابة والخطابة والتعليم والإعلام وجميع أنواع الاتصال الذي يستخدم الكلمة [1] وتكون هذه الدلالة واضحة المعالم في شمال أفريقيا عندما عمدت البلاد العربية بعد الخروج من نير الاحتلال الفرنسي (تونس سنة **١٣٧٦ هـ** ، **١٩٥٦ م** ، والجزائر سنة **١٣٨٣ هـ** ، **١٩٦٣ م** ، والمغرب سنة **١٣٧٦ هـ** ، **١٩٥٦ م**) فبدأت مشروعات عملية للعودة إلى اللغة العربية.

ومن مدلولاتها النقل من لغة أعجمية إلى اللغة العربية، ولكن مع اختلاف يسير عن مدلول الترجمة، إذ ربما كان النقل في الترجمة حرفيًا غير خاضع للتصرف من قبل المترجم. وهذا مراد عند الترجمات الرسمية في المناسبات التي يشترك فيها من لا يستطيعون الاتصال بلغة واحدة. وكذا في ترجمة الكلمات والخطب والتقارير والمواثيق والمعاهدات والاتفاقات الدولية، بحيث لا يتاح مجال للتصرف في العبارة.

على أن من مدلولات التعريب بسط اللغة العربية على رقعة أوسع وأشمل من

---

١) عبد الهادي هاشم، "مفهوم التعريب" مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق – مج ٦٣ ع ٢ (١٤٠٨/٨ هـ، ١٩٨٨/٤ م) – ص ٣٧ – ٤٣.

موطنها الأصل " الجزيرة العربية ". هذا البسط الذي صاحب الامتداد الإسلامي منذ بعثة محمد – ﷺ – وما تبع هذا من إقامة المراكز العلمية والجامعات الإسلامية في المشرق والمغرب، مما جعل اللغة العربية هي لغة العلم والمعرفة، وأدى إلى الدعوة إلى تدريسها في الجامعات الغربية في أوروبا، قصدًا إلى النهل من علوم المسلمين وثقافتهم، وتبع هذا البسط التوسع في علم اللغة والنحو. وكانت حركة علمية لغوية خدمت فيها اللغة العربية خدمة جليلة. وشجعت الهجرة العربية من الجزيرة إلى البلاد الإسلامية الجديدة، قصدًا إلى حمل الرسالة فانتشر العرب المسلمون، يحملون معهم القرآن الكريم وسنة الرسول – ﷺ – ولغتهما عربية، فأدى هذا إلى "تعريب" الأمصار. وشجع الخلفاء والولاة والأمراء استخدام اللغة العربية. وقد كتب الحجاج إلى أهل الكوفة "لا يؤمكم إلا عربي" فوثب البعض بالقارئ " يحيى بن وثاب "، وهو مولى كان يؤم في الصلاة ليمنعوه من ذلك، فلما علم الحجاج أَنَّبَهُم، وقال: "ويحكم ! ! إنما قلت عربي اللسان" [1] وكان دخول الإسلام ولا يزال يعني تعلم العربية.

وربما كان النقل في الترجمة إلى اللغة العربية خاضعًا لتصرف المعرِّب من حيث الصياغة أو الزيادة والنقص في الفكرة المنقولة، بحيث لا تتغير الفكرة العامة ولكنها لا تكون بالضرورة كما جاءت في أصلها اللغوي، عندئذ يصبح هذا النوع من النقل تعريبًا، وليس ترجمة، وينال عليه المعرب من التقدير أكثر مما يناله المترجم [2] وسيتبين في هذا الحديث أن النقل إلى اللغة العربية يدخل في هذا المفهوم. فهو تعريب وليس ترجمة فحسب. إذًا فالتعريب أشمل من الترجمة والترجمة بعد من أبعاد التعريب أو هي "وجه من أوجه فعلٍ أشمل، هو الذي يُكَوِّن

---

١) عبد العزيز الدوري، "الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب"، في القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المراكز ١٩ ص ٦١ – ١٠٩ " نقله عن البلاذري في أنساب الأشراف (مخطوط).

٢) محمد جابر الأنصاري: "التعريب الجامعي وحتمية المقاربة الميدانية: ظاهرة "تأجيل" التطبيق، أربعة اعتبارات أساسية لحسمها٠ "رسالة الخليج العربي مج ٨، ع ٢٤ (١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م) – ص ١٥١ – ١٨٩. " وهذا يصدق إذا كان للناقل أثر بارز في النقل يفوق الترجمة.

التراثات" [1] وهذا من حيث النقل إلى اللغة العربية، وإلا فالترجمة أشمل من حيث المفهوم الذي جاء به " ديداوي " من أن الترجمة مفهوم ذو وجهين، نقل من اللغة وإليها (انظر المرجع رقم) « ١ ».

والحديث عن نقل العلوم عند المسلمين لا يقتصر على التعريب إلا في مرحلة من مراحل النقل. وربما صح أن يقال إن النقل كان من باب الترجمة، بالمفهوم الذي مر ذكره، رغم أن كلمة "ترجمة" لم ترد واضحة في المعاجم، إلا ما يتعلق بالترجمان وهو الناقل من لغة إلى أخرى [2] ولذا قيل الترجمان هو الناقل مشافهة، وتسمى اليوم "الترجمة الفورية" والمترجم هو الناقل كتابة.

وللترجمة فيما يتعلق باللغة العربية أربع مراحل:

المرحلة الأولى: نقل الفكر الإغريقي (اليوناني) والهندي والفارسي إلى اللغة العربية، إما مباشرة أو عن طريق اللغة السريانية.

المرحلة الثانية: نقل الفكر الإسلامي باللغة العربية إلى اللغة اللاتينية مباشرة.

المرحلة الثالثة: نقل الفكر الإسلامي واليهودي باللغة العربية إلى اللغة العبرية.

المرحلة الرابعة: نقل الفكر الإسلامي واليهودي باللغة العربية إلى اللغة اللاتينية [3] .

وسيقصر الحديث في هذه الوقفة على المرحلة الأولى، وهي نقل الفكر الإغريقي (اليوناني) والهندي والفارسي إلى اللغة العربية من اللغة اليونانية مباشرة، أو عن طريق اللغة السريانية.

---

١) أنطوان المقدسي "التعريب في دلالته التاريخية: من الترجمة إلى التعريب" – الآداب مج ٢٣، ع ١ (١/١٩٧٥م) – ص ١٤ – ١٦ – ٤٩ – ٥٥.

٢) الفيروز آبادي: القاموس المحيط – ٨٤/٤. وابن منظور. لسان العرب – ٤٢٦/١.

٣) أحمد شحلان. "دور اللغة العربية في النقل بين الثقافتين العربية واللاتينية" – في حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون – الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٥م – ص ٢٥٧ – ٢٨٤. وسيرد التأكيد على أن النقل كان في بدايته جاء من اليونانية والفارسية (الفهلوية) والهندية عن طريق السريان، ثم انتقل المسلمون إلى مرحلة النقل المباشر إلى اللغة العربية عن اللغات الأخرى.

وما دامت اللغة السريانية ستدخل في هذه المرحلة فلا بد من العودة قليلا إلى فترة ما قبل الإسلام للتعرف على ظروف نقل الفكر الإغريقي " اليوناني " إلى اللغة السريانية، والتعرف على المراكز التي قامت بهذا النقل، ثم الانتقال إلى العهد الإسلامي بدءًا ببعثة محمد – ﷺ – إلى نهاية الخلافة العباسية ٦٥٦ هــ.

أما المراحل الثلاث الباقية فتحتاج إلى وقفات ثلاث متفرقة في مستقبل الأيام بإذنه تعالى.

ثانيًا: وحدة اللغة :

كانت اللغة العربية في العصور المتقدمة للجاهلية متعددة اللهجات نظرًا لانتشارها في جزيرة العرب إلى درجة كادت معها هذه اللهجات أن تصبح لغات مستقلة عن اللغة الأم. بل ربما قيل إن اللغة العربية كانت مجموعة لغات سامية تجمع فيها كثيرًا من الصفات المشتركة المتعلقة بأصول الكلمات والأصوات ومخارج الحروف وقواعد الصرف والتنظيم فقويت وجوه الشبه بين أفرادها، أو بعض أفرادها، حتى يحسبها الباحث مجرد لهجات للغة واحدة [1] .

وتقتضي إرادة اللّه تعالى أن يجمع العرب على لهجة واحدة في الجاهلية لتكون هي اللغة الرسمية أدبًا وفكرًا وعلما في الأسواق الأدبية الفكرية المشهورة وبخاصة سوق (عكاظ)، وغيره من أسواق العرب الأخرى ومنتدياتهم. وتسود لهجة قريش أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة، لا في الحجاز ونجد فحسب، بل في كل القبائل العربية شمالا وشرقًا وغربًا ثم جنوبًا بعد ذلك. وقد راعت قريش بقية اللهجات فاختارت منها من كلام الوفود وأشعارهم أحسن اللغة وأصفى الكلام. وساعد على سيادة لهجة قريش مكانة القبيلة الدينية والسياسية والاقتصادية فقد تجمع عليها العرب حين أحسوا بالخطر المحدق بهم من جهات عدة، من الفرس

---

١) علي عبد الواحد وافي. علم اللغة – ط ٦ – القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٨٧ هــ، ١٩٦٧ م – ص ١٨٦.

والروم والحبش. وفي مكة كانت وفود الحجيج تترى، وكانت آلهتهم تحفظ في الكعبة، وقوافل التجارة في رحلتي الشتاء والصيف كانت قد جعلت من مكة "محطة" تقع في الوسط بين الشام واليمن. وكانت العرب تعرض أشعارها على قريش فما قبلته كان مقبولا وما ردته كان مردودًا [١] هذا مع بقاء وانتشار لهجات عربية أخرى قبل الإِسلام وبعده كالكشكشة عند حضرموت، والكسكسة عند بعض قبائل ربيعة، والطمطمانية عند حمير، والعجعجة عند قضاعة، والعنعنة عند تميم، والفحفحة عند هذيل، والقطعة عند طيء، والتضجع عند تميم وقيس وأسد، وغيرها كالاستنطاء، والتلتلة، والوهم، والوكم. وقد تحدث الرسول – ﷺ – بشيء منها، مما يوحي بأنها لم تكن مهملة إِهمالا تاما، بل إِن بضعًا منها لا يزال قائمًا في أيامنا هذه في مواضع من الجزيرة العربية وخارجها، ولكنها على أي حال لم تكن اللغة "الرسمية" الأدبية والفكرية والعلمية في الجاهلية والإِسلام [٢] .

وانتقاء لهجة واحدة تكون هي الممثل الرسمي للغة العربية أعطى اللغة دفعة قوية إِلى أن تصبح لغة " عالمية " استوعبت كل خصائص الأصل اللغوي السامي أكمل استيعاب [٣] وأثرت في اللغات الأخرى المجاورة لها. والدراسات تدل على دخول ألفاظ عربية في لغات كثيرة كالفارسية والهندية القديمة وشيء من اللغات اللاتينية والجرمانية الحديثة.

ومما أعطى اللغة العربية ممثلة في لهجة قريش دفعة أقوى نزول القرآن الكريم بها فيزيد هذا الحدث من وحدة اللغة وتزداد الدوافع لتعلمها وتعليمها قصدا إِلى

---

١) شوقي ضيف. العصر الجاهلي – ط ١٢ – القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٨ – ص ١٣١ – ١٣٧ – (سلسلة تاريخ الأدب / ١).

٢) فيليب حتى وإِدوارد جرجي وجبرائيل جبور. تاريخ العرب – ط ٧ – بيروت: دار غندور، ١٩٨٦م – ص ١٢٨ – ١٥٩.

٣) كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج ١ – ط٥ – نقله إِلى العربية عبد الحليم النجار – القاهرة: دار المعارف، (١٩٨٣ م) – ص ٤١ – ٤٣.

التزود من الإسلام، وتكون هي أيضًا لغة الحديث الشريف ولغة الوفود والمبعوثين من قبل محمد – ﷺ – إلى القادة والقبائل، قصدًا إلى الدعوة إلى الإسلام، والتعليم والتعريف بالإسلام، وتأتي الأحاديث لتؤكد على وحدة اللغة وأنها لا تستخدم في هذه الدنيا فحسب، بل ستكون هي لغة أهل الجنة.

ويأتي انتشار الإسلام في القرن الهجري الأول حاملا معه اللغة العربية الموحدة، فيقبل عليها المسلمون الجدد وغير المسلمين من أبناء الأمم المجاورة يتعلمونها ويعلمونها ويكتبون عنها ويُقَعِّدونها، نحوًا وصرفًا، وتنقل إليها آثار الأمم الأخرى وتقام لهذا الغرض المراكز والمدارس والمكتبات.

هذه عوامل ساعدت على أن يكون للغة العربية شأن كبير، لتطغى على بقية اللغات الأخرى التي عاصرتها كاليونانية، والسريانية الشرقية والغربية، والفارسية والهندية، والحبشية، التي ربما عدت لهجة من اللهجات العربية، على اعتبار أنهما تنحدران من السامية [1] .

وتصبح اللغة العربية الموحدة هي لغة العلم ولغة الدولة ولغة الفكر، في الوقت الذي يزداد فيه عدد المتحدثين بها، فيظهر التناسب بين عدد المتحدثين بها والإنتاج الفكري. ويكون هذا التناسب ميزة لا تتهيأ لكثير من اللغات، وينصرف قوم من غير أبناء العربية إلى دراستها وتدريسها في كنائسهم، وأديرتهم، وجامعاتهم، وتنشأ لها ولعلومها المراكز والمعاهد، بل والجامعات في العواصم الغربية. فيرتفع عدد المتحدثين بها كلغة في هذه المرحلة ارتفاعًا طفيفًا، له دوافعه وأهدافه التي انعكست على الدراسات التي صدرت عن هذه الفئة من الباحثين في اللغة العربية وعلوم المسلمين المكتوبة بها. وكان هذا ناتجًا عن ردود الفعل التي عمت المجتمعات الغربية نتيجة لانتشار الإسلام وانضمام الشام تحت لوائه، بما فيه بيت

١) شوقي ضيف. العصر الجاهلي – ص ١١١. وانظر أيضًا فيليب حتى. تاريخ العرب – ص ٣٩.

المقدس. فكانت الحروب الصليبية التي كان لها كبير الأثر في تعميق اتجاه غير المسلمين لدراسة لغة المسلمين وعلومهم. وهذا ما نعبر عنه اليوم بظاهرة الاستشراق، التي كان لها أثر واضح في أن يتراجع المد الفكري والعلمي في الوقت الذي يزداد فيه عدد المتحدثين باللغة العربية بلهجات محلية مختلفة [1] .

---

١) ليس بالضرورة أن يكون ارتفاع عدد المتحدثين بلغة ما مؤشرًا لحجم الإنتاج الفكري بها، فلم يكن العدد مقياسًا لهذا. ويزيد عدد المتحدثين باللغة العربية على أنها اللغة الأم عن واحد وسبعين ومائة مليون فرد (١٧١٠٠٠٠٠٠) بينما لا تصل إسهاماتها العلمية إلى (١%) من إجمالي الإنتاج الفكري العلمي، وهي من حيث العدد تحتل المرتبة السادسة بين لغات العالم. هذا مع عدم إضافة من يتحدثون بها من المسلمين ذوي اللسان المختلف.

وتكاد تنحصر لغات الإنتاج الفكري اليوم بست لغات تسهم بما يصل إلى (٩٦%) من إجمالي الإنتاج الفكري العالمي. وهذه اللغات هي: اللغة الإنجليزية ويتحدث بها حوالي خمسة عشر وأربعمائة مليون فرد (٤١٥٠٠٠٠٠٠) وتسهم بما مقداره (٦٠%) من إجمالي الإنتاج الفكري العالمي، واللغة الروسية ويتحدث بها حوالي اثنين وثمانين ومائتي مليون فرد (٢٨٢٠٠٠٠٠٠) وتسهم بحوالي (١١%)، واللغة الألمانية ويتحدث بها ما يزيد على واحد وعشرين ومائة مليون فرد (١٢١٠٠٠٠٠٠) ولها من الإنتاج الفكري (١١%)، واللغة الفرنسية ويتحدث بها ما يصل إلى اثني عشر ومائة مليون فرد (١١٢٠٠٠٠٠٠) وتسهم بحوالي (٩%) من مجموع الإنتاج الفكري العالمي، ثم اليابانية ويتحدث بها حوالي خمسة وعشرين ومائة مليون فرد (١٢٥٠٠٠٠٠٠) وتسهم بما يزيد على (٣%) فالأسبانية ويتحدث بها حوالي خمسة وثمانين ومائتي مليون فرد (٢٨٥٠٠٠٠٠٠) وتسهم بما يزيد قليلا عن (٢%) (انظر في نسب الإنتاج الفكري حشمت قاسم. خدمات المعلومات: مقوماتها وأشكالها – القاهرة: مكتبة غريب، (١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م) – ص ٥٥.

وتأتي هذه اللغات السبع ضمن إحدى عشرة لغة يزيد من يتحدث بكل منها عن مائة مليون فرد (١٠٠٠٠٠٠٠٠) وهي ضمن مائتين وثلاث لغات (٢٠٣) يزيد من يتحدث بكل منها عن مليون فرد (١٠٠٠٠٠٠). واللغات الأربع الباقية من الإحدى عشرة هي اللغة المندرينية (الصينية) ويتحدث بها ما يزيد عن واحد وسبعين وسبعمائة مليون فرد (٧٧١٠٠٠٠٠٠) بزيادة ستمائة مليون فرد (٦٠٠٠٠٠٠٠٠) ثم المالوية (الماليزية) ويتحدث بها حوالي واحد وستين ومائة مليون فرد (١٦١٠٠٠٠٠٠) وهذه الأرقام تعين على القول بأن الأعداد التي تتحدث اللغة ليست مؤشرًا لزيادة أو نقص الإنتاج الفكري.

ثالثًا: الحضارات المجاورة :

جاورت بلاد العرب أربع أمم كبرى كان لها أثر بارز في نقل العلوم إلى العربية هي اليونانية الإغريقية والسريانية الشرقية والفارسية والهندية. أما الحبشية من الجنوب فلم يكن لها كبير تأثير على اللغة العربية والعرب والمسلمين، إذ لم تكن بها حضارة قائمة تذكر في الوقت الذي بدأ فيه العرب الإفادة من الثقافات الأخرى، عدا العلاقات التجارية التي ربطت بين الأحباش والمكيين، والعلاقات السياسية بينهم وبين جنوب الجزيرة، وعلاقات لغوية اقتبست فيها اللغة العربية بعضًا من الألفاظ الحبشية كالبرهان والحواريين وجهنم ومائدة وملاك وشيطان وغيرها [1] .

و لم تقم علاقة قوية بين اليونان والعرب قبل الإسلام، إلا ما كان من استخدام البيزنطيين لبعض العرب من الشام حماة لهم من عرب الجزيرة – وربما كان الغساسنة حماة للعرب من البيزنطيين، ولكن هذا غير واضح إذا ما لوحظ أن العرب في الجزيرة كانوا لا يمثلون مطمعًا اقتصاديا أو سياسيا للبيزنطيين، خاصة وأن المناذرة وقفوا في الشمال الشرقي للجزيرة، كما وقف الغساسنة في الشمال والشمال الغربي للجزيرة، فأَمِنَ البيزنطيون تأثير الفرس على عرب الجزيرة.

إلا أن هناك علاقة علمية وفكرية قوية بين العرب واليونان جاءت عن طريق السريان. هذا يعني أن هناك علاقات قوية بين اليونان والسريان قبل أن تقوم علاقة

١) فيليب حتى: تاريخ العرب – ص ١٥٥ – ١٥٦. والمقصود هنا التمثيل بشيء من دخيل اللغة الحبشية على اللغة العربية، وليس التمثيل للدخيل من اللغات الأخـرى إلى اللغة العربية، وانظر في هذا الهامش التالي.

بين اليونان والعرب أو بين السريان والعرب [1] فكانت " اللغة اليونانية شائعة في مدارس السريان، وبين المثقفين منهم خاصة حتى أنهم لم يكونوا في حاجة إلى نقل الآثار اليونانية إلى لغتهم، لكن عندما اشتد ضغط الفرس في البلاد السريانية أخذ التأثير اليوناني يتضاءل شيئًا فشيئًا، فاضطر "شيوخ" المدارس عندئذ إلى نقل الآثار اليونانية إلى السريانية" [2] .

---

١) في اللغة العربية مجموعة من الألفاظ السريانية (النبط أو النبطية) حاول مار أغناطيوس أخرام الأول، عضو المجمع العلمي العربي بدمشق سابقًا، حصرها من معاجم اللغة العربية وأصدرها في كتاب سماه "الألفاظ السريانية في المعاجم العربية" وكان دافعه لهذا الشعور بتقصير أصحاب المعاجم في الإشارة إلى أصل الألفاظ أو الخطأ عند الإشارة. وقد وجد أن أكثر من نصف الكلمات الدخيلة في المعاجم العربية ذو أصل سرياني. وحاول الخروج من هذا بأن السريان قد سبقوا الشعوب العربية في ميدان الحضارة. إلا أن المحلل لهذه المجموعة من الألفاظ يعيدها إلى الفئات التالية:

" ١ – أفعال وأسماء تتعلق بالطقوس الدينية عمومًا.

٢ – أسماء لنباتات أو حيوانات أو أحجار، وهي مما يصادف في بلاد الشام أو بلاد الرافدين ويندر وجودها في أرض الجزيرة العربية.

٣ – أسماء أدوات فخارية أو زجاجية أو حجرية يستعملها أهل المدن ولا يحتاج إليها أهل البادية.

٤ – عدد قليل من أسماء أعضاء الإنسان أو الحيوان وبعض أسماء الأمراض المنتشرة في المدن.

٥ – بعض أسماء أدوية مركبة أو مأكولات سريانية الأصل أو مستمدة من إحدى اللغتين اليونانية والفارسية ".

وعلى أي حال لم يقف رجال اللغة وعلماؤها دون الأخذ من اللغات الأخرى. ولا تزال المجامع العلمية واللغوية في العالم العربي تصدر قوائم بكلمات معربة يتفق عليها ويدعى إلى استعمالها.

(انظر محمد زهير البابا "الألفاظ والمصطلحات السريانية في الطب العربي" – في المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٥١ – ٦٢).

وحاول أدي شير (رئيس أساقفة سعود الكلداني) جمع الألفاظ المعربة عن الفارسية وأصدرها في كتاب أشار في مقدمته إلى الفارسية التي تعد في مقدمة اللغات التي أعارت العربية ألفاظًا كثيرة تتجاوز الأربعمائة وألف كلمة ". (انظر نشأة ظبيان. حركة الإحياء اللغوي في بلاد الشام – دمشق ح. فؤاد ظبيان، ١٩٧٦ م – ص ١٦٦ – ١٦٧. وفيه تورد المؤلفة إحصائية بعدد الكلمات التي استعارتها اللغات العربية من التركية والكردية واليونانية والسنسكريتية والحبشية والجرمانية والإنجليزية والفرنسية والإيطالية والروسية والأرمنية ! !.

٢) محمد عبد الرحمن مرحبا – الموجز في تاريخ العلوم عند العرب – تقديم جميل صليبا – بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١ م / – ص ٦٧.

ويرجع ازدهار اللغة السريانية إلى الانشطار العقدي الذي حدث حول طبيعة المسيح – *عليه السلام* – بين اللاهوتية والناسوتية. وكان من المؤيدين لناسوتية المسيح – *عليه السلام* – راهب من أنطاكية يقال له " نسطوريوس " وكان أسقفًا للقسطنطينية بدءًا من سنة ٤٢٨م. وكانت مناقشات حادة حول تَوَجُّه " نسطوريوس " أدت إلى تجمع أتباعه في " الرها "، وكانت بها مدرسة خلفا لمدرسة " نصيبين " فأصبحت موطنًا لرجال من زعماء النساطرة. إلا أن الإمبراطورة " زينون " – أغلق مدرسة " الرها " سنة ٤٣٩ م بحجة أن صبغتها نسطورية متطرفة. فهاجر النساطرة إلى فارس، وأسسوا فيها مدرسة " نصيبين " مرة أخرى، ينشرون منها التعاليم النسطورية المسيحية، وانتشروا في جوف آسيا وبلاد العرب. ولم يكونوا عاملين على نشر المسيحية فقط، بل أرادوا أن ينشروا منها تعاليمهم الخاصة في طبيعة المسيح. فأخذوا يستعينون على بث أفكارهم بأقوال ومذاهب منتزعة من الفلسفة اليونانية.

فأصبح كل مبشر نسطوري بالضرورة معلما في الفلسفة اليونانية، كما أنه مبشر بالدين المسيحي [١] وكانت اللغة السريانية هي الوسيلة التي يستخدمها النساطرة في نشر مذهبهم. ولم يقتصر أثر السريان على الربط بين العربية واليونانية الإغريقية، بل إنهم – بحكم مستقرهم الجديد – أسهموا أيضًا في الربط بين العربية والفارسية، حتى أصبحت اللغة السريانية جسرا لنقل حضارتي فارس والإغريق إلى المسلمين عن طريق الترجمة إلى السريانية ثم إلى العربية [٢] ومرد هذا إلى أن

---

١) إسماعيل مظهر، "تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (١) " – المقتطف – مج ٦٦ ع ٢ (١٩٢٥/٢ م) – ص ١٤١ – ١٤٩. وتأتي في مقابل النساطرة اليعاقبة أتباع "يعقوب السروجي" الذين أكدوا على لاهوتية المسيح عليه السلام – أو الطبيعة الواحدة. على أن الاهتمام بالفلسفة اليونانية جاء في مصلحة اللغة السريانية من حيث إثراؤها – ولم يكن الاهتمام بالفلسفة اليونانية إلا وسيلة لإثراء الجدل الدائر بين الفرق حول المسيح – عليه السلام – وقد وجدوا في كتب "أرسطوطاليس" وكتب "ثيودورس المصيصي" أكبر نصير يشد عضدهم في فهم المسائل اللاهوتية العويصة.

٢) برصوم يوسف أيوب. "المراكز الثقافية المهتمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية". في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٤١ – ٥٠.

اللغة السريانية الشرقية والغربية كانت سائدة منذ القرن السادس قبل الميلاد إلى القرن الثامن الميلادي، الثاني الهجري. وقد حظي السريان بالثقة والاحترام في القرن الثاني إلى القرن السابع الهجري، الثامن إلى الثالث عشر الميلادي، وكان أكثر المترجمين من السريان النساطرة، لأنهم كانوا أكثر قدرة على الترجمة من اليونانية وأكثر اطلاعًا على كتب الفلسفة والعلوم اليونانية والفارسية. ويذكر أن مدارسهم قد بلغت أكثر من خمسين (٥٠) مدرسة فيما بين النهرين فقط، وزاد عدد علمائهم ومترجميهم على أربعمائة (٤٠٠) عالم ومترجم [١] .

إلا أن هذه الجهود ينبغي ألا تخضع للمبالغة لأغراض غير علمية عند الحديث على أثر السريان في النقل من اليونانية إلى السريانية، أو من اليونانية إلى العبرانية ثم من العبرانية إلى السريانية، أو من الفارسية إلى السريانية، أو من الهندية إلى الفارسية، ثم من الفارسية إلى السريانية، ثم من السريانية إلى العربية. فقد اعترى هذه الخطوات شيء من الخلل في النقل فيما يتعلق بخواص المعاني وإبدال الحقائق [٢] ولا نجحد الأهمية الكبيرة التي يتمتع بها النقلة السريان ولكن هذه الأهمية "لها حدودها المقررة التي لا يجوز أبدًا تخطيها، سواء في الحضارة الإسلامية، أو في أي حضارة أخرى" [٣] وقد أخذ على كثير من الترجمات السريانية (من اليونانية) أنها لم تكن دقيقة ولا واضحة. وعندما بدأ النقل من السريانية إلى العربية صاحب الترجمات شيء من الخلط والغموض. فلم يلبث العرب إلا قليلا حتى عرفوا ما في الترجمات السريانية من ضعف، فعدلوا عنها

١) سالم جبارة. "الترجمة والنقل في العصر العباسي" الموقف الأدبي ع ٢٠٢ و ٢٠٣ (٢ و ١٩٨٨/٣ م) – ص ١٤٢ – ١٥٧. ويذكر "إسماعيل مظهر" أن الحركة النسطورية كانت هي السبب الأول في أن اللغة السريانية قد أصبحت – بالتدرج الوسط الذي تركزت فيه ثمار التثقيف اليوناني وانتشرت في آسيا خارج حدود الإمبراطورية – انظر المرجع رقم (١٩).

٢) عامر النجار. في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية – القاهرة: دار الهداية، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م – ص ٤٩ – ٧١.

٣) عبد الرحمن مرحبا. "الترجمة ومدى تأثيرها في تحول الجدل الديني. إلى الاهتمام بالبحث العلمي والفلسفي" في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٣٢٨ – ٣٧٤.

وأقبلوا على التراث اليوناني ينقلون منه مباشرة – دون وسيط ثالث – وبهذا بدأ التفكير العلمي يستقيم [1] ويذكر من المآخذ على السريان في النقل أنهم ربما ركزوا في الإنتاج الفكري لحكيم أو عالم أو فيلسوف على زاوية واحدة من عدة اهتمامات طرقها هذا الحكيم الفيلسوف، فيقتصرون منه على هذه الزاوية ينقلون ما أسهم به الحكيم الفيلسوف فيها. ويؤيد هذا المأخذ تركيزهم على المنطق فقط في فلسفة " أرسطو " في وقت تعددت فيه مجالات هذا الحكيم فظلت شهرته قاصرة – أو تتركز – على المنطق [2] وإن كانوا قد ترجموا "المقولات" وغيرها.

ويذكر أنهم كانوا يخلطون مع الترجمات شيئًا من معتقدات وأساطير "باطنية" كانت ذائعة بالإسكندرية قوامها على التنجيم، فامتزج العلم بالأساطير وارتبطت الفائدة من العقاقير الطبية بمرور نجم من النجوم السيارة، واقترن بهذا فِكَرٌ خيالية صبغت الطب بصبغة من السحر والشعوذة أثرت في تقدمه [3] .

ومما يذكر حول نسب بعض الأعمال إلى غير أهلها أن ينسب الناقل من اليونانية إلى السريانية (ابن ناعمة) كتابًا إلى " أرسطو طاليس " وعنوانه "إيثولوجيا" بينما هو تلخيص للفصول الثلاثة الأخيرة من كتاب "أنييادس" أي التاسوعات الذي وضعه الفيلسوف " أفلوطين " الإسكندري [4] وعلى أي حال فالمجال ليس تتبع هذه

---

١) محمد كامل حسين. "في الطب والأقربازين" – في أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية – القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتـــاب، ١٩٨٧ م – ص ٢٣٥ – ٣٧٨. ويتضح هذا جليًا في الطور الثاني من أطوار الترجمة في العصر العباسي، حيث كانت هناك حركة "إعادة ترجمة" قام بها النقلة أمثال "حنين بن إسحاق" على مـــا سيأتي ذكره..

٢) راضي حكيم: "أرسطو بين مكفريه والمعجبين به" المجلة العربية مج ٣ ع ١ (١٣٩٩/١ هــ، ١٩٧٨/١٢ م) – ص ١٠٥ – ١٠٧.

٣) إسماعيل مظهر: "تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (٢) – المقتطف – مج ٦٦ ع ٣ (١٩٢٥/٣م) – ص ٢٦٤ – ٢٧٠..

٤) إسماعيل مظهر: "تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (٤) – المقتطف – مج ٦٧ ع ٣ (١٩٢٥/٨ م) – ص ٢٤٩ – ٢٥٦. وعلى أي حال فظاهرة الانتحال لم يقتصر إطلاقها على الآثار المترجمة فحسب، بل ربما عدت أمرًا ذائعًا لأسباب لا مجال لذكرها..

الهنات التي لا تفي فضل السريان النساطرة واليعاقبة في النقل من الثقافات الأخرى.

رابعًا: دوافع النقل:

هناك مجموعة غير يسيرة من الأسباب والعوامل التي دعت المسلمين إلى اللجوء إلى حركة النقل من الثقافات الأخرى إلى العربية. بعض هذه العوامل فكرية بحتة، وبعض منها تخطى مرحلة الفكر إلى الشغف بالفكر الآخر من قبيل التنافس ومحاولات الوصول إلى المكنون في الثقافات الأخرى، ومن العوامل ما هو تجاري تسويقي نشأ عن ملاحظة توجه السلاطين من خلفاء وأفراد وولاة إلى التعرف على ما لدى اليونان والهنود من حكمة وعلم [١] فكان بعض النقلة متكسبين لا هَمَّ لهم إلا المال، في وقت كانت الخلافة فيه تغدق على النقلة والمؤلفين. وهذا أيضًا قد أدى إلى شيء من ضعف الأمانة في النقل، إذ لجأ البعض إلى ترجمات لآثار هزيلة غير معروفة المؤلفين، ونسبوها إلى مفكرين كبار أمثال " أفلاطون " و " أرسطو " أو إلى شخصيات أسطورية مثل "هرمس" أو "بليناس"، أو نقلت بعض الآثار دون ذكر للأشخاص التي يراد إلصاقها بهم على سبيل الانتحال [٢] .

وليس صحيحًا أن العرب هم الذين نحلوا هذه الآثار مثل نسبتهم كتاب

١) عبد الرحمن مرحبا. "الترجمة ومدى تأثيرها في تحول الجدل الديني إلى الاهتمام بالبحث العلمي والفلسفي". في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٣٢٨ – ٣٧٤.

٢) عبد الرحمن بدوي. "تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية" – في أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية بمناسبة مرور ألف عام على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرين قرنًا على وفاة أرسطو. من ٢١ إلى ٢٤ جمادى الثانية ١٤٠٠، ٧ إلى ١٠ مايو ١٩٨٠ م – الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م – ص ١٩ – ٢٦ وقد ورد مثال لهذا في الصفحة السابقة.

(التفاحة) وكتاب (الربوبية) إلى " أرسطو " مثلا بسبب عدم إلمامهم بحياة اليونان وكونهم غير مهيأين لتذوق هذه الحياة [1] وإنما السبب في هذا يرجع إلى اندفاع النقلة إلى هذه الطريقة في نسبة بعض الآثار التي قد تكون "موضوعة" لعلماء كبار قصدا إلى المطمع في تقديمها إلى الخلفاء والأمراء والولاة – كما مر – لتزيد الأعطيات بقدر مكانة الحكيم العالم الذي نسبت إليه.

ويمكن أن ترجع دوافع النقل من الثقافات الأخرى المجاورة مثل اليونانية والهندية والفارسية إلى الجوانب التالية:

١ – حث القرآن الكريم على التفكير. وفي القرآن آيات وصلت إلى ثمان عشرة آية فيها دعوة أو لفتة إلى التفكير... "تتفكرون، يتفكرون، تتفكروا، يتفكروا... " وفيه آيات وصلت إلى تسع وأربعين آية فيها دعوة ولفتة إلى "التعقل" "يعقلون" "يعقلون.. تعقلون.. تعقل.. عقلوه... " وفيه أربع آيات فيها إشارة إلى "التدبر" "يتدبرون" "يتدبرون.. يدَّبروا... " [2] وغيرها من الآيات التي تحث على التفكير في خلق السماوات والأرض وتركيب جسم الإنسان [3] والأنعام، والكون كله، فلم يمض سوى نصف قرن "حتى أخذت العلوم المختلفة تأخذ طريقها إلى عقول هذه الأمة خاصتها وعامتها. وأخذ العقل العربي ينمو ويخصب وينتج، إلى أن أصبح موردًا عذبًا ومنهلا صافيًا للأمم والشعوب كافة" [4] والمقصود بالعقل العربي هنا هذا العقل الذي تابع

---

١) راضي حكيم. "أرسطو بين مكفريه والمعجبين به" المجلة العربية – ص ١٠٥ – ١٠٧.

٢) محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – بيروت: دار إحياء التراث العربي، نقلا عن مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٤ هـ، ١٩٤٥ م – ص ٢٥٢، ٤٦٨ – ٤٦٩، ٥٢٥.

٣) برصوم يوسف أيوب. "أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب" – المجلة العربية – مج ٤، ع ١ (١٤٠٠/٥) – ص ٨٨ – ٩٢.

٤) عارف تامر. "أثر الترجمة في الحضارة العربية – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٧٥ – ٨٥. وهذا لا يمنع أن يتزامن النقل من الثقافات الأخرى مع النضج والإبداع..

الآيات والأحاديث التي لفتت إلى استخدام التفكر والتدبر والتعقل في النظر إلى ما حولها، ولا يفهم منه جنس العقل العربي. كما أنه لا بد من التنويه إلى أن العرب قبل الإسلام كانت لديهم القابلية لحمل الرسالة المحمدية بخلاف من يريد أن يعتز للإسلام عندما يقول إنه لم يكن للعرب حضارة، وأنهم لم يكونوا أمة ولا شيئًا مذكورًا قبل الإسلام [1] ويطول بنا المقام لو أردنا التفصيل في هذا، وعمدنا إلى الوقوف على حالة العرب قبل الإسلام وتفصيل الآراء فيها بين مبالغ في سمات الحضارة ونافٍ لأي شكل من أشكالها، إلا أنه كان هناك تحول كبير دفع إلى النقل من الثقافات والحضارات الأخرى.

٢ – بعد حث القرآن الكريم على التفكر والتعقل والتدبر، وبعد الامتداد في نشر الإسلام بدا للعرب المسلمين أن المجد العسكري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي وصلوا له لن تقوم له قيمة أو قائمة إن لم يقترن بالمجد العلمي والنضج العقلي، فترل القلم إلى ميدان العلم والفكر [2] واستقت الأمة من الأمم الأخرى [3] بعد أن تبدلت نظم الحياة ونشأ مجتمع جديد له حاجات جديدة وأمال وأهداف جديدة، ومسئوليات ومشكلات جديدة، بل ومبادئ ومثل جديدة في صياغتها وفي ترسيخها وفي منبعها.

٣ – نظام العلاقة المستمرة بين العبد وربه من خلال الإسلام تطلب التعرف على علوم تعين على تنظيم شؤون العبادات والمعاملات المالية والشخصية والاجتماعية، وضبط الحسابات، وتوقيت الصلوات، وتقويم الأيام والشهور، وترتيب الخراج والزكاة فاستعان المسلمون بالأمم المجاورة للتعرف على ما لديها مما يعين على هذا التنظيم.

٤ – كان من الجوانب غير الطيبة أن يتوسع الناس في المأكل والمشرب وأن يتأثروا

---

١) أنور الجندي. شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي – دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م – ص ٨٩.

٢) محمد عبد الرحمن مرحبًا، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب – ص ٦٨.

٣) برصوم يوسف أيوب. "أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب" – المجلة العربية – ص ٨٩.

بأطعمة الفرس والروم من حولهم، خاصة أن جزءًا من هؤلاء قد دخل في دين اللّه فنقل معه مأثوراته الشعبية التي لم ير فيها تعارضًا مع الدين الجديد، وكانت النتيجة أن زادت الأمراض وتطلب الأمر تطورًا في طرق التشخيص والعلاج والوقاية من قبلها فكان أن استعان المسلمون بتجربة من سبقهم في مجالات الطب والصيدلة "الأقربازين" والكيمياء "الصنعة" وغيرها من مستلزمات الاستطباب.

٥ – بدأ نتيجة الاحتكاك بالثقافات الأخرى والفكر الآخر نقاش وجدال حول "كنه" اللّه تعالى وأسمائه وصفاته سبحانه فلجأ علماء الكلام إلى النظريات اليونانية لكي يسهل عليهم الدفاع عن "عقيدتهم" أمام المخالفين أو المفكرين الذين سبقوهم في الحضارة، فلجأوا إلى وسائلهم في الرد عليهم فكان لا بد لهم من أن يطلعوا على علومهم العقلية التي لم يكن للعرب المسلمين عهد بها من قبل. وهذا جانب سيخضع للتفصيل عند الحديث عن أثر الترجمة في العقلية المسلمة.

٦ – بدأ الفكر الإسلامي يأخذ طريقه موثقًا منذ البعثة المحمدية مرورًا بعصر الخلفاء الراشدين ودولة بني أمية إلى دولة بني العباس، وهذا الإنتاج الفكري العلمي الثقافي احتاج إلى شيء من التصنيف والتنظيم بعد مرحلة الكتابة والتدوين. وقد بدأ هذا واضحًا بادئ الأمر مع الحديث النبوي الشريف [1] حيث رتبت الأحاديث وفق مضمونها في أبواب منذ سنة **١٢٥ هـ** ، ثم رتبت وفق أسماء الصحابة . – رضي الله عنهم – في كتب المسانيد وذلك مع أواخر القرن الثاني الهجري. ثم سرى هذا التنظيم "التصنيف" على بقية العلوم كالسير والمغازي والتاريخ والعلوم الأخرى. واستفاد المسلمون من غيرهم في هذا المجال.

٧ – كان للخلفاء والأفراد والولاة تأثير واضح على حركة الترجمة، إذ كانوا موفقين

١) فؤاد سزكين. تاريخ التراث العربي، المجلد الأول، الجزء الأول، في علوم القرآن والحديث. نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي – الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣م – ص ١٥١ – ١٥٢.

في الوقوف مع هذه الحركة يدعمونها دعمًا منقطع النظير، حتى من اشتهر منهم بالحرص الشديد على المال " كالمنصور " فكان لا يتردد في الإنفاق الجزيل على العلوم التي رأى أنها سوف تعين على الدفاع عن العقيدة ونشر العلم. ولا تترك هذه الفقرة دون ترديد المقولة التي طالما رددت من أن الخلفاء كانوا يغدقون على المؤلفين والمترجمين إلى درجة أن يعطى المؤلفين أو المترجمين وزن عمله العلمي ذهبًا، [١] وهذا أمر يحتاج إلى مزيد بحث، والذي يكاد يكون مقررًا أنهم كانوا يزنون المؤلَّف بالدراهم [٢] .

وهؤلاء الخلفاء والأمراء والولاة كانوا أنفسهم علماء أحبوا العلم وأهله وأقبلوا عليه إلى درجة أن نموذجًا منهم قد طغى اتجاهه للعلم على تسيير الأمور في الدولة الأموية، وكذا الحال في الدولة العباسية، وكانت مجالسهم لا تخلو من العلماء حية بالنقاش وما نسميه اليوم بالندوات والمحاضرات، بل والمناظرات والمساجلات العلمية والأدبية [٣] وكان يحضر هذه المجالس العلماء من الثقافات الأخرى ممن استخدموا مترجمين أو اختيرت أعمالهم للترجمة.

٨ – احتك المسلمون من العرب وغير العرب بالعناصر المثقفة في البلاد المفتوحة على أيديهم "مما أيقظ عقولهم وقلب نظام تفكيرهم وترك آثارًا عميقة بعيدة المدى في أذهانهم وأعدهم لقبول اللقاح الجديد والتماس كتبه" [٤] وكان هؤلاء المثقفون ممن آثروا البقاء على دينهم فلم ينالوا من إيثارهم هذا إلا التقدير من القيادة الإسلامية التي تحترم المعتقدات السماوية وتتيح لهم الاستمرار عليها، بل لقد وصل التساهل ببعض الخلفاء أو الأفراد أو الولاة

---

١) عامر النجار: في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية – ص ٥٣.

٢) محمد عبد الحميد حمد. "إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٠٥ – ١٢٦.

٣) شحادة كروزون. "الترجمة: بداياتها – أطوارها – وجهاتها – بعض نتائجها" في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب. ص ٣٠١ – ٣١٣.

٤) محمد عبد الرحمن مرحبا. الموجز في تاريخ العلوم عند العرب – ص ٧٠.

إلى إقرار المجوس على مجوسيتهم والصابئة كذلك ما داموا لم يدخلوا معتقدهم فيما يصدر عنهم من آثار [١] .

٩ – يمكن أن يقال إن الدولتين الأموية والعباسية قد استلمتا الخلافة من الراشدين وقد توطدت أطنابها في مساحة من الأرض كبيرة، وإن كانت الدولتان لم تقفا في حركة نشر الإسلام، إلا أن الجهود لم تكن هي الجهود التي خاضها الخلفاء الراشدون على أي حال، وهذا الوضع أوجد جوا من "الاستقرار" جر إلى الدعة والترف ووفرة أوقات الفراغ، وهذا أدى إلى الانشغال بحياة عقلية وروحية لم يعهدوها من قبل، سعوا في طلب العلم وجدوا في البحث ليس على المستوى "الرسمي" فحسب، ولكن أيضًا على المستوى "الشعبي" كذلك، وساعد على هذا أيضًا مع الميل في الدعة والترف استتباب الأمن من جهة والرغبة في التوسع الحضاري والعمراني من جهة أخرى ومثل هذا التوسع يحتاج إلى العلم.

١٠ – يذكر أن انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين لم يكن مجرد انتقال السلطان من بيت إلى بيت أو من عاصمة إلى عاصمة بل قيل فيه أنه نقل للخلافة الإسلامية من عالم إلى عالم ومن عقلية إلى عقلية، فقد كانت الخلافة الأموية تصب جل اهتمامها على العرب والأعراب وأصبحت الخلافة العباسية ذات مشاغل وهموم ثقافية حضارية [٢] ومثل ما قيل عن الخلافة الراشدة يمكن أيضًا أن يصدق شيء منه على الخلافة الأموية إذا ما قورنت بالخلافة العباسية من أن الأمويين هنا كانوا امتدادًا للخلافة الراشدة في توطيد أطناب الدولة الإسلامية (نسبيًا فقط). ولعل هذا يعلل اختلاف الدولتين من حيث النظر إلى الحضارة والعلم، ولا يفهم من هذا قصور أو تقصير الخلافة الأموية في هذا، ومن قبلها الخلافة الراشدة، ولكنها ظروف تأسيس الدولة الإسلامية هي التي صبغت كل خلافة بصبغة

---

١) محمد مروان السبع، "حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٨٥ – ١٩١.

٢) محمد عبد الرحمن مرحبا. الموجز في تاريخ العلوم عند العرب – ص ٧١.

تميزها. فتميزت الخلافة العباسية بأنها "أكثر انفتاحًا" على الثقافات الأخرى. خاصة أن أولي الأمر من بني العباس كانوا في مجملهم قد نشأوا في أحضان الثقافات الأخرى رغم ما كان يجري في عروقهم من دماء عربية. مع كون العاصمة بغداد في العراق، والعراق كان حلقة الوصل بين الثقافتين اليونانية والفارسية.

١١ – وقد دخل تحت ظل الإسلام أمم سواء أعلنت إسلامها أو بقيت على عقيدتها السابقة إلا أن جزءا من هؤلاء لم يترك موروثاته مستغنيًا بالإسلام عنها، فلجأوا إلى نقل آثارهم الفكرية وشيء من آدابهم على سبيل المباهاة وليبرزوا للعرب ما كانوا عليه من حضارة ورقي. ولعل كتاب "كليلة ودمنة" المنقول من الفهلوية إلى العربية يعبر عن هذا التوجيه وهو مثال فقط لمجموعة من الآثار المنقولة. ولعلهم بنقلهم هذا كانوا يلمزون العرب والإسلام الذي جعل منهم قادة للعالم وأرادوا أن يقضوا على الإسلام بتعاليم الفلسفة وأن يؤلبوا عليه أبناءه. وكانت الترجمة هنا سلاحًا للهدم والتخريب [١] .

على أن هناك بواعث أخرى للترجمة يذكرها من يريد التأكيد على تأثير أمة من الأمم على الأمة الإسلامية، وتبرز من خلالها (الحاجة التي في نفس يعقوب) التي ذكرها الأستاذ " عبد الرحمن مرحبا " [٢] ومنها ما ذكره أحدهم من أن السريان والنساطرة والكلدان كانوا بحاجة إلى ما يتقربون به من الملوك والأولياء، فكرسوا حياتهم لخدمة العرب والفكر الشرقي [٣]

---

١) محمد عبد الرحمن مرحبًا. الموجز في تاريخ العلوم عند العرب. ص ٧١.

٢) عبد الرحمن مرحبا "الترجمة ومدى تأثيرها في تحول الجدل الديني إلى اهتمام بالبحث العلمي والفلسفي" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلـوم عنـد العرب – ص ٣٣٨.

٣) برصوم يوسف أيوب. "المراكز الثقافية المهتمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العـرب – ص ٤٢. وينقل هذا الدافع عن "موسى يونان غزال" في عمل له تحت عنوان "حركة الترجمة والنقل في العصر العباسي.

خامسًا: مراكز النقل إلى السريانية :

الحديث عن مراكز النقل "الترجمة" يدعو إلى حصر هذه المراكز التي أُوصِلَتْ إلى خمسين مدرسة فيما بين النهرين فقط [١] ويبدو أن هذا متعذر لأن السريان لم يكونوا محصورين فيما بين النهرين، بل لقد انتشروا انتشارًا واسعًا وصلوا فيه إلى أفريقيا وشرق آسيا فكان السريان الشرقيون يسمون بالنساطرة نسبة إلى " نسطوريوس " والسريان الغربيون يسمون باليعاقبة نسبة إلى " يعقوب السروجي "، إلا أن تأثير السريان النساطرة كان أظهر في حركة النقل إلى السريانية من السريان اليعاقبة [٢] .

و لم تكن هذه المراكز كلها واضحة في مسألة النقل "الترجمة" إلى السريانية، وكان يطلق علها "مدارس" أو هي أجزاء من أديرة أو بيوت، ومع هذا فجزء منها مدارس أو معاهد مشهورة معروفة ويذكر منها – جميعًا – هنا مجموعة على سبيل الإجمال، ثم تكون هناك وقفات عند المشهور منها لمزيد من التعرف عليها.

ومن المدارس غير المشهورة " بيت قيقي " و " بيت ترلي وتلصلما " وبيت وشورزق في قرى " بنو هدرا " (دهواك)، ومدرسة " ديرمار سرجيس " في جيل " سنجار " المعروف بالقاحل " أرزون " و " بيت العيون " (بيث عيناثا)، و " تماتون " و " بلد " و " اربيل " " تحشيرون " و " بيت إيدابي " (منبت الأجنحة) و " بيت رستاق " و " قعيثا " و " أدراني " و " مبار " و " كرخ سلوخ " و " خربة جلال " (حرباث كلال) و " بلاشبار " و " أوراثا " و " الحيرة " و " كشكر " و " ريحا " و " ميشان " و " شوشتر " و " كرخ ليدان " و " شوشان " و " بيث لافلاط " و " ريوارد أشير " و " مرو ". وهذه كلها مدارس أسسها السريان في غضون القرن السادس والسابع الميلاديين [٣] وكما يبدو من بعضها

---

١) سالم جبارة: "الترجمة والنقل في العصر العباسي" – الموقف الأدبي – ص ١٤٢ – ١٥٧.

٢) إسماعيل مظهر. "تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل من الثقافة اليونانية (١) – المقتطف – ص ١٤١ – ١٤٩.

٣) برصوم يوسف أيوب: "المراكز الثقافية المهتمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العـرب – ص ٤٦.

أنها أنشئت في مدن ما بين النهرين المعروف بعض منها إلى اليوم. ويبدو من بعضها الآخر أنها أسماء أديرة كانت تقوم بمهمات التدريس، وربما تبع التدريس النقل من الثقافات الأخرى كاليونانية والفارسية بل والهندية. ولكن لم يذكر لها آثار أو علماء شهروها فاشتهرت.

وقد ورد ذكرها هنا رغبة في التوسع في دراستها والوصول إلى نتائج حول ما إذا كانت مراكز ترجمة أم أنها كانت مدارس محلية مهتمة باللاهوت يديرها ويعلم بها الكهنة الذين لم تكن لديهم الرغبة في نقل ثقافتهم إلى لغات أخرى أو نقل ثقافات أخرى إلى لغتهم. وهذا أمر يحتاج إلى وقفة أخرى تتعدى مجرد ذكر هذه المدارس.

المراكز السريانية المشهورة :

وهذه مجموعة من المدارس المشهورة بالنقل عن اليونانية والفارسية والهندية إلى السريانية، وقد يكون منها مدارس أو معاهد نقلت علوم الهند إلى الفارسية. ويكتفي هنا بالتعريف السريع بهذه المدارس. على أن البعض منها مكتبات مستقلة أو هي جزء من دير أو معهد أو مدرسة.

١ – مكتبة الإسكندرية. مؤسسة قديمة جدًا، أنشئت في القرن الثالث قبل الميلاد، أحرقت للمرة الأولى سنة ٤٧ قبل الميلاد. وأحرقت مرة أخرى في القرن الرابع بعد الميلاد وأحرقها " المقوقس " في القرن السادس الميلادي / الأول الهجري قريبًا من دخول المسلمين مصر، وزعها على حمامات الإسكندرية وقودًا لنيرانها [١] وكان لها أثر في النزاع القائم على طبيعة المسيح *عليه السلام* . فكانت تمثل عدم تعدد الآلهة. وترجمت الإنجيل

١) عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه – القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠م – ص ٣٧ – ٣٩.

بالمعنى استنادًا إلى اليونانية والعبرية [1] هذا بالإضافة إلى اهتماماتها بالعلوم والهندسة وشهرة ما نقل عنها من كتب في الهندسة على الأخص [2] .

٢ – مدرسة أنطاكية: نشأت في القرن الأول الميلادي. أكدت على حرفية الإنجيل وآمنت بإنسانية المسيح *عليه السلام* . واهتمت بالنحو [3] واشتهرت على عهد عمر بن عبد العزيز عندما نقلت إليها أجزاء من مكتبة الإسكندرية.

٣ – مدرسة باشهاق: نشأت في القرن السادس الميلادي، واهتمت باللغة والنحو السرياني [4] .

٤ – معهد بلخ: اهتم بتصدير الثقافة الفارسية والهندية إلى العرب. وفي المدينة معبد بوذي يدعى " نوبهار " مما يضفي شيئًا على طبيعة المنقول من هذا المعهد [5] .

٥ – مدرسة جنديسابور: أنشئت في القرن السادس الميلادي (٥٥٥ م) للطب والفلسفة، وكان جل علمائها من النصارى النساطرة واللغة سريانية. وبها آثار الهند وفارس واليونان [6] امتدت واستفاد منها "بنو العباس" على ما سيأتي بيانه خاصة فيما يتعلق بأسرة "آل بختيشوع" [7] .

---

١) محمد عبد الحميد حمد. "إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة". في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٠٨.

٢) أحمد سعيد الدمرداش. "مسيرة الفكر العلمي العربي عبر التاريخ" – المنهل – ع ٤٥١ (١٤٠٧/٦ هـ، ١٩٨٧/٢ م) – ص ١٤٠ – ١٤٧.

٣) محمد عبد الحميد حمد. "إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة". في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٠٨.

٤) برصوم يوسف أيوب: "المراكز الثقافية المهتمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العــرب – ص ٤٥.

٥) عارف تامر: "أثر الترجمة في الحضارة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ٠ ص ٨٣.

٦) حكمت نجيب عبد الرحمن. دراسات في تاريخ العلوم عند العرب – الموصل: جامعة الموصل، ١٣٩٧ هـ، ١٩٧٧ م – ص ٢١.

٧) غانم هنا. "مأزق الترجمة الحضاري" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٣٦٥ – ٤٠٠.

٦ – مدرسة حران: واشتهرت بالفلك والرياضيات والفلسفة. ومعظم أعضائها من الصابئة والوثنيين. انتقلت إليها العلوم عن طريق الإسكندرية ثم أنطاكية واهتمت بالترجمة إلى العربية [١] .

٧ – مدرسة الحيرة: آرامية نسطورية. اشتهرت بالطب واللغة والفلسفة. وتعد حلقة من حلقات الاتصال بين الثقافة الهيلينية والثقافة الإسلامية. كما كانت مركزًا للترجمة عن الفارسية قبل الإسلام وبعده [٢] .

٨ – مدرسة قِنَّسْرين: "عش النسور" تابعة لدير قِنَّسْرين. أنشئت في القرن السادس الميلادي على الفرات. درست اللاهوت والفلسفة والعلوم الرياضية. ونقلت آثار أرسطو عن اليونانية [٣] .

٩ – مدرسة دير مارمتي اللاهوتية: تابعة لدير " مارمتي " شمال الموصل. أنشئت في أواخر القرن السادس الميلادي واستمرت حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي / السابع الهجري. حرصت على تعليم اللغة والأدب السرياني [٤] .

١٠ – مدرسة الرها: من أقدم مدراس الشرق. ترجع إلى القرن الثاني قبل الميلاد. اشتهرت بالعلوم اللاهوتية الدينية والفلسفة والموسيقى. وكانت مركزًا للصراع العقدي بين النساطرة واليعاقبة حول طبيعة المسيح – *عليه السلام* – ونقلت عن اليونان فلسفة " أرسطو " [٥] قصدها علماء أثينا والإسكندرية بعد إغلاق مدارسهما فنقلوا معهم التراث اليوناني [٦] .

---

١) عارف تامر: "أثر الترجمة في الحضارة العربية". في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ علوم العرب – ص ٨٢.

٢) نور الدين آل علي. التعريب وأثره في الثقافتين العربية والفارسية مع ترجمة كتاب المعربات الرشيدية، القاهرة، دار الثقافة، ١٣٩٩ هـــ، ١٩٧٩ م – ص ٢٦ – ٣١.

٣) برصوم يوسف أيوب: "أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب" – المجلة العربية – ص ٩٠.

٤) برصوم يوسف أيوب: "المراكز المهتمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٤٥.

٥) حكمت نجيب عبد الرحمن: دراسات في تاريخ العلوم عند العرب – ص ٢١.

٦) محمد مروان السبع. "حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٨٥ – ١٩١.

١١ – مدرسة شماي: اعتمدت على النص الحرفي في ترجمة العهد القديم من الإنجيل. لاهوتيه [١] وهي من المدارس اليهودية.

١٢ – مدرسة نصيبين: نشأت في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي على إثر إغلاق مدرسة الرها على يد الإمبراطور " زينون " سنة ٤٣٩ م. أسسها النساطرة وكانت منطلقًا لبث تعاليمهم والتنصير في جوف آسيا وبلاد العرب، واستعانوا بالفلسفة اليونانية لتأييد مذهبهم فقلت الثقة بما نقلوه [٢] وهي امتداد للمدرسة الأرثوذكسية واستمرت ما يزيد على مائتين وخمسين سنة [٣] .

١٣ – مدرسة هليل: اهتمت بترجمة الإنجيل (العهد القديم) وأجازت الترجمة بالمعنى والتفسير الرمزي متأثرة بفلسفة " أفلاطون ". صدرت منها ترجمات اشتهرت منها الترجمة "الفلسطينية" للعهد القديم من الإنجيل وترجمها رابي آشي ت ٥٢٩ م [٤] والرابي الحاخام. وهي ومدرسة " شمالي " من مدارس اليهود القديمة.

١٤ – وهناك مدارس ومراكز أخرى كان لها أثر في الترجمة إلى السريانية من اليونانية والهندية والفارسية يذكر منها هنا: مدرسة المدائن، ومدرسة قرتمين، ومدرسة دير تلعدا [٥] .

---

١) محمد عبد الحميد حمد. "إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٠٧.

٢) إسماعيل مظهر: "تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل من الثقافة اليونانية" (١) المقتطف – ص ١٤٢.

٣) برصوم يوسف أيوب: "أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب" – المجلة العربية – ص ٩٠.

٤) محمد عبد الحميد حمد. "إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٠٧.

٥) سالم جبارة: "الترجمة والنقل في العصر العباسي – الموقف الأدبي – ص ١٥٠..

سادسًا: مراكز النقل إلى العربية :

وعند الحديث عن مراكز النقل إلى العربية نجد أن في الأمر سعة بحيث نستطيع أن نجزئ هذا القسم إلى فروع عصرية نبدأها بالجاهلية، حيث كان هناك نقل إلى العربية. ويذكر " بروكلمان " أن أقدم ترجمة عربية ربما كانت ترجمة الإنجيل التي نشأت في بطريركية أنطاكية ثم نقلت إلى بطريركية القدس (أورشليم) قبل حرب الإمبراطور " هركليوس " ضد القدس. وربما وجدت إلى جانب هذه الترجمة ترجمة للإنجيل في الجاهلية نقلت عن الآرامية الفلسطينية المسيحية [1] وكان هناك نصارى عرب شمال الجزيرة وجنوبها. كما كان هناك يهود عرب يقرأون التوراة بالعربية وقد وقعت قطع منها في يد الخليفة الراشد " عمر بن الخطاب " زمن الرسول – ﷺ – وكان يقرؤها، فأنكر الرسول – ﷺ – أن يصرف جهده الفكري في غير القرآن الكريم، وذكر أن لو كان "موسى" – ***عليه السلام*** – حيا لما وسعه إلا أن يتبع محمدًا – ﷺ – [2] .

وكان في الجاهلية مجموعة من النفر لا يتعدون الأربعة رفضوا الشرك وعبادة الأوثان وتلمسوا الحنيفية ملة إبراهيم وإسماعيل – ***عليهما السلام*** – وهم " ورقة بن نوفل، وعبيد اللَّه بن جحش، وعثمان بن الحويرث، وزيد بن عمرو بن نفيل " ويهمنا من أمرهم هنا " ورقة بن نوفل " حيث تذكر الأخبار أنه وهو في انتظار خروج الإسلام والتعرف على حقيقته قد استحكم إلى النصرانية حتى علم علمًا من أهل الكتاب [3] وربما يعلم من هذا أن " ورقة بن نوفل " وقد اطلع على علم أهل الكتاب بالعربية أو أنه كان يجيد لغة أو لغات أخرى اطلع بها على علم أهل الكتاب.

---

١) كارل بروكلمان – تاريخ الأدب العربي – ج ٤. نقله إلى العربية السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب – القاهرة: دار المعارف، (١٩٨٣ م) – ص ٩٠.

٢) وردت القصة عند إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي. تفسير القرآن العظيم – بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣ م ٤٦٧/٢ – ٤٦٨، وقد ذكر لها روايات متعددة.

٣) محمد الصادق إبراهيم عرجون. محمد رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم –: منهج ورسالة، بحث وتحقيق – ٤ أجزاء – دمشق دار القلم، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م ٤٧/١ – ٤٨.

عصر صدر الإسلام – ٤٠ هـ :

وفي عهد الرسول – ﷺ – والخلفاء الراشدين زاد حجم الاتصال بالأمم الأخرى، وأرسل – ﷺ – الوفود تحمل رسائل منه تدعو ملوك الأمم الأخرى إلى الدخول في الإسلام. وكانت الرسائل باللغة العربية، فتنقل إلى اللغات المرسلة لأهلها عن طريق المترجمين. وفي لسان العرب إشارة لهذا [١] وفي السيرة أن الرسول – ﷺ – بعث " دحية بن خليفة الكلبي " إلى قيصر ملك الروم، وبعث " عبد اللّٰه بن حذافة السهمي " إلى كسرى ملك الفرس، وبعث " عمرو بن أمية الضمري " إلى النجاشي ملك الحبشة. وبعث " حاطب بن أبي بلتعة " إلى المقوقس ملك الإسكندرية، وبعوثًا أخرى أرسلت إلى ملوك العرب في عُمان واليمامة والبحرين وتخوم الشام [٢] ويذكر " أحمد أمين " في كتابه "فجر الإسلام" رواية « عن " زيد بن ثابت الأنصاري " أنه قال: قَالَ لِي النَّبِيُّ – ﷺ –: إِنِّي أَكْتُبُ إِلَى قَوْمٍ فَأَخَافُ أَنْ يَزِيدُوا عَلَيَّ أَوْ أَنْ يَنْقُصُوا، فَتَعَلَّمِ السُّرْيَانِيَّةَ، فَتَعَلَّمْتُهَا فِي سَبْعَةَ عَشَرَ يَوْمًا » [٣] وفي "أسد الغابة": وكانت ترد على رسول اللّٰه – ﷺ – كتب بالسريانية فأمر زيدًا فتعلمها. وكتب بعد النبي – ﷺ – لأبي بكر وعمر، وكتب لهما معه معيقب الدوسي أيضًا [٤] .

ويذكر أنه قامت "صداقة وطيدة بين الوالي العربي المسلم " عمير بن سعد بن (أبي وقاص" الأنصاري " (توفي سنة ٢٦ هـ) والبطريرك " يوحنا الثاني " (٦٣١ –

---

١) ابن منظور. لسان العرب – القاهرة: دار المعارف، (١٩٨١ م) – ٤٢٦/١.

٢) عبد السلام هارون: تهذيب سيرة ابن هشام – ط ٣ – د. م: المؤسسة العربية الحديثة، ١٣٩٦ هـ، ١٩٧٦ م – ص ٣٧٥.

٣) محمد عبد الحميد حمد. "إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٠٦.

٤) علي بن محمد الجزري. (أبو الحسن عز الدين بن الأثير) – أسد الغابة في معرفة الصحابة – ٦ أجزاء – د. م: دار الفكر، د. ت – ١٢٦/٢ – ١٢٧، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الآثار التي وردت حول كتب النبي – صلى اللّٰه عليه وسلم – توحي بأن المبعوثين بها كانوا يتكلمون لغة من وجهوا إليهم.

٦٤٨ م) الذي قام اعتمادًا على طلب الوالي بترجمة الأناجيل إلى العربية فندب لهذه المهمة مترجمين من بني عقيل وتنوخ وطئ وتمت أول ترجمة عربية للعهد الجديد في أديرة الرقة والجزيرة سنة ٦٤٣ م [١] .

ولعل أقوى هذه الآثار في حركة الترجمة هو الأثر الذي رواه " زيد بن ثابت " فهو يوحي ببواكير الترجمة في عصر الرسول – ﷺ – والخلفاء الراشدين إذا كان يكتب للرسول – ﷺ – كما كتب من بعد الرسول – *عليه الصلاة والسلام* – لأبي بكر وعمر [٢] وإذا ما ثبت الخبر الذي أورده " محمد عبد الحميد حمد " فإنه يقوي من الاتجاه إلى القول بأنه للترجمة أثر في الحياة العقلية والفكرية في هذا العصر، وعلى أي حال فالعصر كان عصر دعوة وترسيخ قواعد الدين، وربما كان الموقف يتطلب عدم الالتفات أو التوسع في الالتفات إلى الثقافات الأخرى قبل أن تترسخ العقيدة لدى المسلمين، ويؤيد هذا الأثر الذي مر ذكره حول قراءة " عمر بن الخطاب " – رضي الله عنه – قطعًا من التوراة [٣] وعلى أي حال فإن القرن الأول الهجري، وخاصة النصف الأول منه كان يمثل مرحلة أوْلى من مراحل الاستقبال أو الأخذ، ولم يمض وقت طويل على مرحلة الأخذ التي نتجت عن طريق الاتصال البشري حتى ابتدأت ترجمة الكتب في القرن الأول

١) محمد عبد الحميد حمد. "إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٠٩. ولم أعثر على اسم الوالي "عمير بن سعد بن أبي وقاص الأنصاري" في المصادر التي رجعت إليها. ووجدت أن عمر بن الخطاب ولى عمير بن سعد بن عبيد بن شهيد... الأنصاري على حمص والجزيرة، وأنه اختلف في وفاته بين عهد عمر بن الخطاب ومعاوية بن أبي سفيان – رضي اللّه عنهم – ولم تذكر هذه المصادر أنه كان ذا علاقة حميمة أو صداقة وطيدة مع أحد البطاركة. (انظر أسد الغابة ٧٨٩/٣ – ٧٩٠، وانظر الأعلام للزركلي ٨٨/٥، وانظر أيضًا الإصابة لابن حجر ٣٢/٢، وانظر الطبقات الكبرى لابن سعد ٤٠٢/٧) وقد نقل الكاتب هذا الخبر عن كتاب "اللؤلؤ المنثور" للبطريرك "أفرام الأول برصوم"، طبعة حلب، سنة ١٩٥٦ م، ص ٣٤٨. والخبر يحتاج إلى مزيد من التثبيت في النسبة والعلاقة.

٢) توفيق يوسف الواعي. الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية – المنصورة: دار الوفاء، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م، ص ٣٠٥.

٣) انظر الهامش رقم (٧٠)، وبعيد جدًا أن يكون للترجمة أي أثر في هذه الفترة.

نفسه. يقول " فؤاد سزكين ": "كانت الترجمات الأولى من اللغة الإغريقية والفارسية المتوسطة (البهلوية) وبعدها ترجمت بعض الكتب من السريانية ثم ابتدأت عملية الترجمة من السنسكريتية" [1] وهذا خلاف الانطباعة التي تركتها بعض الدراسات من أن الترجمة من السريانية إلى العربية قد سبقت الترجمة من الإغريقية اليونانية إلى العربية [2] .

وتعلم اللغات الأخرى لا يعني بالضرورة النقل عن ثقافاتها، فقد تعلمها الصحابة قصدا إلى ترجمة الرسائل القادمة أو المرسلة، وربما تعلمها آخرون قصدا إلى التوسع في الاطلاع الذاتي كما يذكر عن " عبد الله بن عمرو بن العاص " أنه تعلم السريانية على رجل نبطي من اليرموك يقال له " سرح " أو " سرج " [3] .

العصر الأموي (٤٠ – ١٣٢):

بدأت الترجمة في العصر مع أول خليفة " معاوية بن أبي سفيان ت **٦٠ هـ** " وكان محبًا للاطلاع على سياسات الملوك وسيرهم، وكان لديه من ينسخون له الكتب التي يبدو أنها كانت مترجمة عن اليونانية واللاتينية والصينية على إثر استلامه لهدية من ملك الصين كانت كتابًا ترجم في عهده أو بعد عهده [4] .

ثم تتواتر الروايات حول " خالد بن يزيد ت **٨٥ هـ** " الذي أطل على الخلافة ثلاثة أشهر ثم آثر التفرغ للعلم فكان مولعًا بالصنعة "الكيمياء" وقد ورث عن جده " معاوية بن أبي سفيان " مكتبة قوية، وقد تلقى علوم الأوائل على معلمه " ماريو حنا

١) فؤاد سزكين: "نقل الفكر العربي إلى أوروبا اللاتينية" – في حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون. ص ٢٨٥ – ٢٩٧. وسبق القول إن الترجمة عن السريانية سبقت اليونانية.

٢) محمد كامل حسنين. "في الطب والأقربازين" – في أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية – ص ٢٤٤.

٣) ملكة أبيض. التربية والثقافة العربية – الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة بالاستناد إلى مخطوط "تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر " (٤٩٩ – ٥٧١ هـ / ١١٠٥ – ١١٧٦ م) – بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠ – ص ٢٦٧.

٤) لطف الله القاري: "بدايات الترجمة في العهد الأموي (٤٠ – ١٣٢ هـ) – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٢٨٥ – ٣٠٠..

الدمشقي " ويسمى أحيانًا " مريانوس " وكان صديقًا لوالد " خالد " " يزيد بن معاوية بن أبي سفيان " ونديمه في صباه. وقد ترجم " مريانوس " " لخالد بن يزيد " وترجم له أيضًا راهب آخر يقال له " اصطفن الحصري أو القديم " كتبا أخرى عن اليونانية [1] وترجمت له بعض الكتب عن الفارسية على يد " جبلة بن سالم ". وعد من أساتذته يحيى النحوي (؟).

ويذكر أن أول ما ترجم لــ " خالد بن يزيد " هو كتاب "مفتاح النجوم" [2] أو "مفتاح أسرار النجوم" لــ " هرمس الحكيم الفيلسوف " [3] وهناك تفاوت في إطلاق الأحكام القاطعة في هذا المجال، إذ ربما ذهب البعض إلى أن " خالد بن يزيد " يُعَدُّ أول عربي فكر بالترجمة، بل ربما عده "بعض الباحثين المؤسس الأول الذي وضع حجر الأساس" للترجمة في العالم الإسلامي، وبهذا تغفل الجهود التي سبقته على عهد جده " معاوية " أو عهد الخلفاء الراشدين. وربما كان هذا هو الحال إذا قيل إن الترجمة قد انتظمت في عهده، وزادت وزاد الناقلون على ما كان عليه من قبل. " فخالد بن يزيد " لم يصدر عنه هذا التوجه من فراغ، بل لعله خضع في تربيته ومجالس أبيه وجده لما جعله ينصرف إلى العلم والحكمة والأدب، فاستطاع أن ينقل الكثير من الكتب في الطب والفلك والفلسفة والصنعة، وجعلها متاحة في أماكن خاصة (مكتبات) يرتادها المهتمون والدارسون. واستقدم مجموعة من النقلة لترجمة بعض الكتب عن السريانية والقبطية والفارسية واليونانية من مصر وغيرها.

وكان هو بصيرًا بالطب والصنعة. وقد خلَّف رسائل كثيرة في الصنعة "الكيمياء" تدل على طول باعه في هذا العلم. ويذكر منها كتاب "الحرارات"، وكتاب الصحيفة

---

١) محمد عبد الحميد حمد: "إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٠٩.

٢) علي عبد اللّه الدفاع. "الفلك وأثره في الحضارة العربية والإسلامية" – المجلة العربية – مج ٤ ع ٨ (١٤٠١/١ هــ، ١٩٨٠/١١ م) – ص ٩٧ – ١٠٢.

٣) عامر النجار. في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية – القاهرة: دار الهداية، ١٤٠٦ هــ، ١٩٨٦ م – ص ٥٥. وسيأتي حديث حول هذا الكتاب وأنه ترجم سنة ١٢٥ هــ، كما سيأتي حديث عن "هرمس" انظر الهامش (١٠٥) إلى (١٠٨). وليس هناك ما يقطع أن الكتاب قد ترجم في حياة "خالد بن يزيد".

الكبير، وكتاب الصحيفة الصغير، وكتاب وصيته إلى ابنه في الصنعة وقد رآها " ابن النديم " [1] .

ومع بصره بالعلوم كان ذا حظ من الأدب فقد كان خطيبًا وفصيحًا جامعًا جيد الرأي كثير الأدب [2] له أشعار مأثورة، منها نظم في الصنعة لم يصل. وقد عد من الطبقة الثانية من تابعي أهل الشام. وكان ذا حظ أيضًا من الحديث فقد روى عن أبيه " يزيد بن معاوية " وعن " دحية الكلبي " وروى عنه " الزهري " وغيره [3] .

وكانت وفاته – رحمه الله – سنة خمس وثمانين (٨٥ هـــ)، وقيل سنة تسعين (٩٠ هـــ) أو ما دونها [4] .

ومن هنا يمكن القول إن (مكتبة) " معاوية بن أبي سفيان " يمكن أن تعد المركز الأول من مراكز التعريب أو الترجمة إلى اللغة العربية، وأن " خالد بن يزيد " قد "طور" هذه المكتبة المركز الذي يذكر أنه كان يدعى " بيت الحكمة "، فأغناها بكتب الحديث وكتب الكيمياء والفلك والطب والفلسفة، وأنشأ فيها حركة لترجمة الكتب الأجنبية إلى اللغة العربية، وجمع لها العلماء في مجالات شتى فأعطى " بيت الحكمة " طابعها الخاص [5] الذي يمكن أن ينظر إليه على أنه تطوير للمركز الأول من مراكز الترجمة، أو – في سبيل التمييز في درجة النشاط العلمي – يمكن

١) محمد بن إسحاق النديم. الفهرست: صياغة حديثة – تحقيق ناهد عباس عثمان – (الدوحة / قطر): دار قطري بن الفجاءة، ١٩٨٥م – ص ٦٨٠ – ٦٨١.

٢) محمد ديداوي: "الترجمة إلى العربية" – اللسان العربي – ص ٥٥ – ٧٥.

٣) ياقوت الحموي. معجم الأدباء – ٢٠ جزءًا – بيروت: (دار إحياء التراث العربي): د. ت – ٣٥/١١ – ٤٢.

وطول باع "خالد بن يزيد" في علم الصنعة لا يعني بحال وصول هذا العلم شأوًا بعيدًا بحيث يتم تحويل المعادن إلى ذهب أو فضة. ولكن هذا لا ينفي ولعه في هذا الفـــن وإسهامه اليسير فيه في وقت مبكر ظن البعض أن العرب لم يصلوا فيه إلى مثل هذا المستوى.

٤) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي. كتاب الوافي بالوفيات. الجزء الثالث عشر – باعتناء محمد الحجري – فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٤٠٤ هـــ، ١٩٨٤ م – ص ٢٧٠ – ٢٧٣.

٥) ملكة أبيض. التربية والثقافة العربية – الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة – ص ١٠٦.

أن يقال عنه إنه يعد في حياة " خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان " المركز الثاني من مراكز الترجمة.

وكان " مروان بن الحكم ت ٦٥هـ" مشغولا بقمع الفتن فلم ينتبه إلى أن بعض الدواوين في الدولة قد طغت عليها السريانية والفارسية، فحاول ابنه " عبد الملك بن مروان ت ٨٦ هـ" لفت نظره إلى هذا، ولكنه لم يوفق إلا عندما أصبح خليفة فعمد إلى تعيين " سليمان بن سعد الخشني " على ديوان الشام خلفًا لرئيس الديوان الراحل " سرجون بن منصور الرومي " وكلفه بنقله إلى العربية، وكذا فعل " الحجاج بن يوسف الثقفي ت ٩٥ هـ" والي العراق، إذ طلب من " صالح بن عبد الرحمن " تعريب ديوان العراق، وكان كل من " سليمان الخشني وصالح بن عبد الرحمن " يجيد اللغة العربية بجانب إجادته لغة الديوان الذي عربه "اليونانية في الشام والفارسية في العراق ". ولقد طغى هذا الاهتمام بالتعريب على حياة الخليفة [1] .

ومع هذا لم يخل الأمر من النقل عن الثقافات الأخرى في عهدي " مروان بن الحكم وابنه عبد الملك "، إذ يذكر "القفطي" في "أخبار الحكماء" أنه في زمن خلافة " مروان بن الحكم " نقل أول كتاب طبي إلى العربية هو كناش " أهرن القس بن أعيش " نقله " ماسرجويه " الطبيب البصري من السريانية إلى العربية [2] .

واستمر " الوليد بن عبد الملك ت ٩٦هـ" على خطى أبيه في تعريب الدواوين وتعريب الدولة [3] وقد اعتنى بتكوين مكتبة ضمت إلى جانب المصاحف والأسفار والقصص كتبًا أجنبية كان ولاته وقواده يعودون بها بعد الفتوح، ومنها ما عاد به القائد " طارق بن زياد ت ١٠٢ هـ" بعد فتح للأندلس من كتب في النصرانية والكيمياء

١) ملكة أبيض. التربية والثقافة العربية – الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة ص ١٠٨ – ١٢٣.

٢) شحادة الخوري: "الترجمة ومهمتها الحضارية – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٤٩..

٣) صلاح الدين الخالدي. "السريان ونقلهم التراث العلمي اليوناني إلى الحضارة العربية" في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العـرب – ص ١٢٧ – ١٤٦.

والعلوم الطبيعية" [1] .

وكان " عمر بن عبد العزيز ت ١٠١ هـ" - رحمه الله - قد وجه الخلافة الوجهة التي كان ينبغي أن تستمر عليها على غرار ما كان عليه الخلفاء الراشدون. ومع هذا فكان لحركة الترجمة في عهده نصيب يكاد يأتي بالمقام الثاني بعد اهتمام " خالد بن يزيد " ويذكر " ابن أبي أصيبعة " في معرض ترجمته لمتطبب البصرة " ماسرجويه " أن " عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - وجد ترجمة كتاب " أهرن " في الطب في خزائن الكتب" فأمر بإخراجه ووضعه في مصلاه، واستخار اللّه في إخراجه إلى المسلمين للانتفاع به، فلما تم له في ذلك أربعون صباحًا أخرجه إلى الناس وبثه في أيديهم [2] وهذا الكتاب هو الذي عد أول ترجمة لكتاب في الإسلام - كما مر بيانه في الطب، وكان - رحمه الله - قد طلب من طبيبه وصديقه " عبد الملك بن أبجر الكناني " نقل مدرسة الطب من الإسكندرية إلى أنطاكية ثم إلى حران [3] وهناك إشارات إلى أن " عمر بن عبد العزيز " هو الذي أمر بترجمة كتاب - أو عدد من كتب الطب - " لأهرن بن أعين " [4] والذي يبدو أنه عمل على نشر الكتاب بعد أن وجده في خزائن الكتب التي خلفها " خالد بن يزيد "، وترجم في عهد " مروان بن الحكم " أو أحد ذريته من بني مروان [5] ويؤيده ذكر " ابن النديم " للكتاب وأنه ألف في صدر الدولة ونقله " ماسرجيس " في ثلاثين مقالة، وزاد عليها " ماسرجيس " مقالتين.

---

١) ملكة أبيض. التربية والثقافة العربية – الإسلامية في الشام الجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة ص ١٢٧.

٢) ابن أبي أصيبعة. (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي). عيون الأنباء في طبقات الأطباء – شرح وتحقيق نزار رضا – بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥ م – ص ٢٣٢ – ٢٣٤.

٣) صلاح الدين الخالدي. "السريان ونقلهم التراث العلمي اليوناني إلى الحضارة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٣٢.

٤) لطف اللّه القاري: "بدايات الترجمة في العهد الأموي (٤٠ – ١٣٢ هـ) – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٢٨٥ – ٣٠٠..

٥) محمد بن إسحاق النديم: الفهرست ص ٥٩١.

ويناقش " لطف اللّه القاري " هذا الأمر بتوسع كما يقف عند اسم الناقل " ماسرجيس أو ماسرجويه " مناقشة جيدة فيرجع إليه للاستزادة (١) .

وتستمر حركة الترجمة في عهد " هشام بن عبد الملك ت ١٠٥ هـ" فيترجم له أكثر من كتاب، وينقل له كتاب في السياسة عن الفارسية وكتب في البيزرة منها ما نسب إلى " خاقان " ملك الترك، وكان لديه من يترجم أو يراجع الترجمات مثل " أبي العلاء سالم بن عبد الرحمن " ونقل له من رسائل " أرسطاليس " إلى " الإسكندر " وله مجموع رسائل (٢) وقد ترجمها عن اليونانية، ويذكر أنه " سالم بن عبد اللّه " (٣) .

ومثل " جبلة بن سالم " الذي نقل عن الفارسية كتاب "رسم واسفنديار" وكتاب "بهرام شوس" وهما في التاريخ والسياسة (٤) والناقل " جبلة بن سالم " هذا هو المذكور عنه الحديث عن " خالد بن يزيد " حيث قيل إنه نقل له عن الفارسية.

ويتعاقب خلفاء بني أمية على الخلافة " يزيد بن عبد الملك ت ١٠٥ هـ، الوليد بن يزيد بن عبد الملك ت ١٢٦ هـ، يزيد بن الوليد بن عبد الملك ت ١٢٦ هـ، إلى مروان بن محمد ت ١٣٢ هـ) وتخفت حركة الترجمة نوعًا ما، حيث يبدأ العد التنازلي لسقوط الخلافة في الشرق. ومع هذا فهناك آثار تدل على عدم الانقطاع في العلم والتأليف والترجمة.

وممن ظهر في أواخر الخلافة الأموية من المترجمين " عبد اللّه بن المقفع " وقد نقل كثيرًا من كتب الفرس مثل "كليلة ودمنة" و "خواي نامة وآنين نامة وكتاب فردك وكتاب التاج في سيرة أنو شروان ". وقد عاصر " ابن المقفع " حوالي عشر سنين من

---

١) ملكة أبيض. التربية والثقافة العربية – الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة ص ٢٩٣ – ٢٩٥.

٢) ابن النديم: الفهرست – ص ٢٣١ – ٢٣٢.

٣) ملكة أبيض. التربية والثقافة العربية – الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة ص ٢٩٨ – ٢٩٩.

٤) لطف اللّه القاري. "بدايات الترجمة في العهد الأموي (٤٠ – ١٣٢ هـ) – ص ٢٩٨ – ٢٩٩..

خلافة بني العباس مما يوحي بالتداخل الزمني، رغم ما قيل إنه أمضى بقية عمره في محنة انتهت بحرقه في عهد الخليفة العباسي " أبو جعفر المنصور ت ١٥٨ هـ" وكان هذا سنة ١٤٥ هـ أو بعد الأربعين ومائة [١] وقيل إن أول عهد للترجمة في العالم العربي كان مقرونًا باسم " عبد اللّٰه بن المقفع " [٢] .

وممن ظهر أيضًا في أواخر خلافة بني أمية من المترجمين " حسان بن أبي سفيان الأنباري "، وكان يكتب بالعربية والفارسية والسريانية.

ويذكر " لطف اللّٰه القاري " أنه في سنة ١٢٥ هـ ترجم كتاب في التنجيم اسمه "عرض مفتاح النجوم" منسوب إلى هرمس الحكيم وهو يتعلق بسني العالم وما فيها من أحكام النجوم [٣] وقد مر عند الحديث عن " خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان " أن كتاب "مفتاح النجوم" أو "مفتاح أسرار النجوم" كان أول ما ترجم لخالد.

وقد ذكر " ابن النديم " " هرمس البابلي " وأنه اختلف في أمره، ويقال إنه حكيم زمانه، وذكر أنه كتب النجوم والنيرنجات والروحانيات كما ذكر عددًا من آثاره ليس من بينها كتاب "مفتاح أسرار النجوم" [٤] ويؤيد ما ذهب إليه " لطف اللّٰه القاري " ما ذكره " حكمت نجيب عبد الرحمن " من أن كتاب " هرمس الحكيم " "عرض مفتاح النجوم" قد ترجم من اليونانية إلى العربية قبل انقراض الخلافة الأموية بدمشق بسبع سنين، أي سنة ١٢٥ هـ [٥] .

١) محمد بن عثمان الذهبي. (الإمام شمس الدين). سير أعلام النبلاء – ط ٣ – ٢٣ جزءًا – بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م – ٢٠٨/٦ – ٢٠٩.

٢) إسماعيل مظهر، "تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل من اليونان (٣) – المقتطف – مج ٦٧ ع ١ (١٩٢٥/٧ م) – ص ٩ – ١٦..

٣) لطف اللّٰه القاري. "بدايات الترجمة في العهد الأموي" (٤٠ – ١٣٢ هـ) " في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٢٩٧ – ٣٩٨.

٤) ابن النديم: الفهرست – ص ٦٧٧ – ٦٧٩.

٥) حكمت نجيب عبد الرحمن: دراسات في تاريخ العلوم عند العرب – الموصل: جامعة الموصل، ١٣٩٧ هـ، ١٩٧٧ م ص ١٨٢ – ١٨٣.

إلا أن " عمر فروخ " ينكر وجود شخصية علمية باسم " هرمس " ويعتبر نسبة الصنعة إليه من أوهام الرواة، ومن خرافات الشعوب، مثلما نسب إلى "موسى" – *عليه السلام* – و "كيلوباترة" الاشتغال بالصنعة [1] والأمر يحتاج إلى مزيد بحث.

الخلافة العباسية "١٣٢ – ٦٥٦ هـ ":

والعصر العباسي – على العموم – هو عصر ازدهار العلوم في الخلافة الإسلامية.

وهذا ما حدا ببعض الباحثين إلى الذهاب إلى أن الترجمة قد بدأت مع بداية العصر العباسي سنة ١٣٢ هـ. وكأن الخلافة الأموية وصدر الإسلام قبلها لم يسهما في شيء من الإرهاصات التي أدت إلى أن يسمى العصر العباسي بعصر الترجمة.

والعصر العباسي عصر واسع من حيث الزمان والمكان بعد أن توطدت الخلافة الإسلامية. وعليه فإن الحديث عن هذا العصر تنقصه الشمولية في التغطية. إذ برز هنا وهناك بعض الدول التي كان لها أثرها في ازدهار العلم ولم تكن تابعة للخلافة العباسية. وهذه تحتاج إلى وقفة خاصة تستل فيها هذه الدول عن الخلافة العباسية.

وحيث إن الخلافة العباسية ممتدة من حيث الزمان فقد قسمت الترجمة فيها على ثلاثة أطوار أو أدوار. فالطور الأول يبدأ " بالمنصور ت **١٥٨ هـ** "، " والرشيد ت **١٩٣ هـ** " بين سنتي **١٣٦ هـ** و **١٩٣ هـ** . والطور الثاني يبدأ من عهد " المأمون ت **٢١٨ هـ** "، أي من سنة **١٩٨ هـ** إلى سنة **٣٠٠ هـ** . ويغطي هذا الطور قرنين من الزمان هما أجل الأطوار، بل وأجل حركة الترجمة على الإطلاق. والطور الثالث يبدأ من سنة **٣٠٠ هـ** إلى نهاية الخلافة العباسية. ورغم طول هذا الطور الزمني (ثلاثة قرون ونصف) إلا أنه كان يمثل مرحلة النزول في المنحنى الذي بلغ أوجه في عهد " المأمون " [2] .

---

١) عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب – ط ٤ – بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤ م – ص ٨٠ – ٨١.

٢) سالم جبارة: "الترجمة والنقل في العصر العباسي" – الموقف الأدبي – ص ١٥٤ – ١٥٥. والباحث ممن ذهبوا إلى أن الترجمة قد بدأت في هذا العصر.

الطور الأول (١٣٦ – ١٩٣ هـ):

ويتميز هذا الطور بأنه بداية مرحلة "التأصيل" والانتقال من مرحلة "الأخذ" أو الاستقبال إلى مرحلة "التمثل" [١] وهو البداية فقط، إذ لا يزال يشهد هذا القرن "الثاني الهجري" صورة التلميذ النجيب الذي يتلقى قصدًا إلى أن يتكون فينطلق [٢] .

وقد مر أن حركة الترجمة قد "تراجعت" في نهاية الخلافة الأموية، فجاء " أبو جعفر المنصور " فأقام الترجمة من كبوتها فاستقدم " جورجيوس بن بختيشوع " من مدرسة " جنديسابور " مع تلميذيه " إبراهيم وعيسى بن شهلا "، وكلف " ابن البطريق " بنقل أشياء من الكتب القديمة، وترجم " منكة " الهندي كتاب (شاناق) في السموم وعرَّب كتبا أخرى في الطب والفلك [٣] .

وقد أنشأ المنصور ديوانًا للترجمة وأرسل إلى ملك الروم يطلب منه كتب الحكمة فأرسل له الملك شيئًا منها، كما حصل على مخطوطات إغريقية بعد فتحه لعمورية [٤] .

وبرز " عبد اللَّه بن المقفع " في عهد " المنصور " كأحد أعمدة الترجمة من الفارسية إلى العربية فترجم (كليلة ودمنة) [٥] وترجم كتبًا ثلاثة لأرسطو عن الفارسية هي

---

١) فؤاد سزكين: "نقل الفكر العربي إلى أوروبا اللاتينية" – في حلقة وصل بين الشرق والغرب – ص ٢٨٩.

٢) محمد مروان السبع: "حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٨٩.

٣) شحادة كرزون: "الترجمة: بداياتها، أطوارها، توجهاتها، بعض نتائجها" في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٣٠٣.

٤) شحادة الخوري: "الترجمة ومهمتها الحضارية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٤٩.

٥) يناقش إسماعيل مظهر. "الأطوار التي مر بها كتاب (كليلة ودمنة) ويذكر أنه أشهر ترجمات "ابن المقفع" وكان الكتاب يدعى "أساطير الحكيم بيدبا " وكان قد نقل لكسرى "أنوشروان" إلى اللغة البهلوية عن السنسكريتية لغة الهند القديمة وترجمه المنصر "بوذ" إلى السريانية سنة ٥٧٠م عن الفارسية وهي الترجمة التي يرى المستشرقون أنها خالية من آثار الوضع والحذف والإضافة. أما نسخة "ابن المقفع" العربية فظاهر فيها من آثار الإدخال " ما يظهر في كل التراجم السريانية التي ظهرت في أواخر العصر السرياني وفي كل التراجم التي أخذت عن النسخة العربية إلى الفارسية الحديثة وإلى اللغات اللاتينية والعبرية والإسبانية والإنجليزية والفرنسوية والألمانية واليونانية" على أن الترجمة العربية هي التي أعطت الكتاب هذا الصيت البعيد (انظر "تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية" ص ١٠. ولا يمكن أن يعد الكتاب من تراث المسلمين على خلاف ما يذهب إليه من يحاول ترجمته إلى لغات أخرى عن العربية.

(المقولات) و (العبارة أو القضايا التصديقية)، و (القياس وصورة إِنتاجه) وهو الذي أعطاها مسمياتها العربية [1] .

وكلف " المنصور " " إِبراهيم بن حبيب الفزاري " بترجمة كتاب "برهم كبت سد هانت" أي كتاب سدهانت برهم كبت. وهو ما عرفه العرب بكتاب (سند هند). وكان قد قدم به أحد أعضاء الوفد العلمي السندي الذي قدم على " المنصور " سنة ١٥٤ هـ. ويعدّ هذا الكتاب أقدم وأشهر كتاب في علم الفلك والرياضة. وهو أول كتاب هندي قام المسلمون بترجمته إِلى العربية [2] إِضافة إِلى آخرين تزامنا معه هما (أركند) و (أرجهير) [3] .

واستقدام " المنصور " " لجرجيوس بن بختيشوع " لم يقتصر فقط على تطبيبه، بل كان هذا منطلقًا لحركة نقل كتب الطب، وإِنشاء المكتبات في البيمارستانات. وَوَقْف المترجمين لنقل التراث الذي قدم به القواد والفاتحون. فبدأت المسيرة به

١) سليمي محجوب: "أثر حركة الترجمة والإِبداع في اللغة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٣٢١ – ٣٣٧. وقد مر الحديث عن "ابن المقفع" في العصر الأموي (انظر ص ٥٣، ٥٤).

٢) عبد اللّه مبشر الطرازي، "علم الفلك والنجوم عن أهل الهند والسند واستفادة العرب منه" – المجلة العربية – مج ٤ ع ١١ (١٤٠١/٤ هـ، ١٩٨١/٢ م) – ص ٥٨ – ٦١. ويلاحظ اختلاف في تسمية الكتاب فقيل أن اسمه (براهمسبهطيد هانت) والمؤلف براهماجينا. وفي المقالة ذكر حديث مأثور عن الرسول – صلى اللّه عليه وسلم – (كذب المنجمون ولو صدقوا) وذكره المؤلف خطأ على أنه من قول اللّه تعالى، وهو ليس من القرآن.

٣) شحادة الخوري: "الترجمة ومهمتها الحضارية" – في أبحاث المؤتمر السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٥١.

وبأمثاله لإحياء العلوم بمختلف فروعها [1] في التوسع والانطلاق، وإلا فالبداية الحقة سابقة.

ونتيجة لهذا الاهتمام الواضح في نقل ثقافات الآخرين، وخاصة منها الطب والهندسة والنجوم قيل إن " المنصور " هو الذي أنشأ بيت الحكمة ببغداد [2] وقيل عنه أيضًا إنه هو الذي "كان يعرض الأموال العامة للخطر عندما كان يدفع لهؤلاء العلماء (المترجمين) أثمان المؤلفات الجديدة بما يساوي أوزانها ذهبًا" [3] وعلى أي حال فهذه أقوال لا يسندها البرهان، ولكنها تؤخذ مؤشرات على أن الترجمة في عهد " المنصور " قد أخذت بالازدهار بعد أن توطدت أركان الخلافة العباسية على أيدي " السفاح "، كما أنها – من ناحية أخرى – تؤخذ مؤشرات على عدم القدرة على الخروج برأي مدعوم بالدليل حول هذه النقول مما يحدث شيئًا من الاضطراب في صحة الروايات. وأقرب مثال نحن بصدده هنا أن " بيت الحكمة " وهي المؤسسة المشهورة، قد اختلفت الآراء في قيامها على عهد " المنصور " أو " الرشيد " أو " المأمون " [4] .

ويأتي عهد " هارون الرشيد ت **١٩٣ هـ** " امتدادا لعهد " المنصور " بعد أن اشتغل " المهدي ت **١٦٩ هـ** " و " الهادي ت **١٧٠ هـ** " في التخلص من حركة الزندقة التي كانت أثرًا من آثار الترجمة، إذ لم تقتصر على نقل التراث العلمي فحسب، ولكن كان للزندقة نصيب في النقل مما كان له الأثر على المجتمع وعقيدته [5] .

---

١) سامي خلف حمارنه. تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين – عمان: جامعة اليرموك، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م – ص ١٥٩.

٢) ملكة أبيض. التربية والثقافة العربية – الإسلامية في الشام والجزيرة. ص ١٧٣.

٣) محمد مروان السبع، "حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي" في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٨٩.

٤) شحادة كرزون. "الترجمة: بداياتها، أطوارها، توجهاتها، بعض نتائجها" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٣١٠ (الهامش) ١٧.

٥) أحمد أمين بك، هارون الرشيد (القاهرة): دار الهلال د. ت – ص ١١٣ – ١١٥. وليس بالضرورة أن تكون الترجمة هي السبب المباشر في نشوء حركة الزندقة.

والسمة الغالبة على اهتمامات " الرشيد " كانت منصبة على نقل كتب الطب، إلا أن هذا لا يعد اقتصارًا من " الرشيد " على هذا النوع، فلم يخل عهده من ترجمات في التنجيم والمنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة. واستقدم العلماء إلى بغداد وجلب إليها الكتب وهو في طريق عودته من الغزو وخاصة من الشمال الغربي لعاصمة الخلافة بغداد.

وبالإضافة إلى امتداد شهرة "آل بختيشوع" يشتهر في عهد الرشيد " يوحنا بن ماسويه " و " الحجاج بن مطر " وينظر إلى " ابن ماسويه " على أنه أول عربي تولى الترجمة والتأليف والعلاج، وإن لم يبلغ في أيهما مبلغًا كبيرًا [١] .

ومن سمات عهد " الرشيد " أن الاهتمام بالترجمة لم يعد مقصورًا على الخليفة أو الأمير أو الوالي، بل إن أهل اليسار والغنى التفتوا إلى هذا الاتجاه وأنشأوا المراكز التي عنيت بنقل الكتب إلى اللغة العربية بعد جلبها من بلاد الروم، وجلب من يقوم على نقلها. ومن أبرز هذه الأسر أسرة "بني موسى بن شاكر، محمد وأحمد والحسن " [٢] الذين خصصوا دارًا للترجمة ببغداد. ويذكر من أشهر من عمل بها " حنين بن إسحاق وحبيش بن الأعسم وثابت بن قرة " وغيرهم، "فيرزقونهم بخمسمائة دينار في الشهر للنقل والملازمة" [٣] والبرامكة كانت لهم إسهاماتهم في هذا المجال، فكان البرامكة يسعون إلى إشاعة الثقافة الفارسية في البلاد الإسلامية، فشجعوا الترجمة، وأمروا بنقل الذخائر الفارسية النفيسة إلى العربية، ووقفوا لها المترجمين أمثال " الفضل بن نوبخت ومحمد بن جهم البرمكي وزادويه بن شاهويه وبهرام بن مراد شاه وموسى بن عيسى الكسروي وعمر بن الفرخان و (سلم) أمين المكتبة في (بيت الحكمة)، وسهل بن هارون " مراجع الترجمات والمتأكد من صحتها ومطابقتها للأصل.

---

١) محمد كامل حسين. "في الطب والأقربازين" – في أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية – ص ٢٤٩.

٢) ابن النديم: "الفهرست" – ص ٥٤٧ (الفن الثاني من المقالة السابعة).

٣) محمد عبد الرحمن مرحبا. الموجز في تاريخ العلوم عند العرب – ص ٧٤ – ٧٥.

ومن أبرز البرامكة في هذا المجال " يحيى بن خالد البرمكي " الذي كان وراء هذه الإسهامات عن الفارسية [١] .

و " محمد بن عبد الملك الزيات " كان يقارب عطاؤه للنقلة والنساخ ألفي دينار في الشهر. و " إبراهيم بن محمد بن موسى الكاتب " كان حريصًا على نقل كتب اليونان إلى اللغة العربية. و " تادري " الأسقف في الكرخ، و " عيسى بن يونس " الكاتب الحاسب من أهل العراق و " شيرشوع بن قطرب " من أهل جنديسابور.. وغيرهم [٢] .

وقد مر الرأي بأن " الرشيد " قد أنشأ (بيت الحكمة) والذي يبدو أن بيت الحكمة قد تشكلت نواته في عهد " أبي جعفر المنصور " وتوسع في عهد " هارون الرشيد " ثم زاد في التوسع وبلغ قدرًا كبيرًا من الازدهار في خلافة " عبد اللَّه المأمون " [٣] .

و لم يشتهر في أمر الخليفة " الأمين ت ١٩٨ هـ" في هذا المجال شيء يذكر سوى اهتمامه بالطب امتدادًا لاهتمام والده فيه [٤] وفترة " الأمين " ينظر إليها على أنها فترة ركود نسبي. وعلى أي حال لم يسعف الوقت " الأمين " في إبراز ما لديه من إسهام في خدمة الخلافة الإسلامية بشكل بارز. ويبدو أن الوقت الذي جاء فيه كان يسير في اتجاه يخالف الاتجاه الذي أراد " الأمين " السير فيه [٥] ومع هذا لم يخل عهده من الإسهامات العلمية في حركة الترجمة لا تستحق هذا الإهمال من قبل

١) عارف تامر. "أثر الترجمة في الحضارة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب ص ٧٩، والملحوظ هنا وعند "بنـي موسـى" أن المترجمين هم أولئك الذين يذكرون مترجمين في بيت الحكمة، وهذا يوحي بأنهم كانوا يعملون هنا وهناك عن طريق "الإعارة" أو "الندب" أو نحوهما.

٢) جرجي زيدان. تاريخ التمدن الإسلامي ٣ أجزاء – مراجعة وتعليق حسين مؤنس – (القاهرة): دار الهلال، ١٩٥٨ م – ١٧٠/٣. والتفاوت في الأعطيات فيه إيحاء بالتسابق والتنافس على النقل.

٣) برصوم يوسف أيوب: "أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب" – المجلة العربية – ص ٩١.

٤) سامي خلف حمارنه. تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين – ص ١٢٦.

٥) أحمد فريد رفاعي. عصر المأمون – ٣ أجزاء – القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م – ١٨٩/١ – ٢٥٦.

الباحثين، ومن أبرز من عملوا مع " الأمين " " جبريل بن بختيشوع " حفيد " جورجيوس بن بختيشوع " [1] .

الطور الثاني "١٩٨ – ٣٠٠":

ويشغل هذا الطور قرنين من الزمان يعدان "قرني الترجمة" ويتوج هذا الطور " عبد اللَّه المأمون " الذي كان شغوفًا بالعلم والعلماء والحكمة، وصل فيها إلى درجة تكاد تصل إلى الإفراط وشجع الجدل وأعان الفرق وتبنى بعض الآراء الغريبة في العقيدة والحياة. وما يذكر عنه في هذه النتف لا يعدو أن يكون "مقطعات" من عهد حافل بالحركة بكل مؤدياتها "العلمية والسياسية والثورية والعقدية والعرقية". ولا يوفي " المأمون " حقه من يرمي عنه كلمة هنا أو هناك، فكل مجال من مجالات خلافته بحاجة إلى وقفه متأنية موضوعية لا يكون للعاطفة أو الحماس فيها نصيب.

والعاطفة والحماس طغيا على بعض الإسهامات التي حالت دون أن تذكر جوانب أخرى في حياة " المأمون " لم يكن ينبغي أن تكون موجودة. وإذا لم تكن العاطفة والحماس مسيطرين على هذا العهد فالانبهار له أثره على جزء لا بأس به من الأعمال التي تطرقت لعهد " المأمون " سواء أكانت مستقلة أم كانت جزئيات من أعمال طويلة أو قصيرة [2] .

والذي يهمنا هنا هو القول بأن عهد " المأمون " يعد أرقى مراحل الترجمة من

١) سامي خلف حمارنه. تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين – ص ١٢٦.

٢) من الأعمال التي توسعت في الحديث عن "المأمون" كتاب أحمد فريد رفاعي. عصر المأمون في ثلاثة مجلدات (ورد ذكره في الهامش رقم (١٣٠) وأطنب "ابن النديم" في ذكره بحسب الآثار التي ألفت أو نقلت في عهده. وفي سلسلة أعلام العرب المأمون: الخليفة العالم. لمحمد مصطفى هداره عن الدار المصرية للتأليف والترجمة. ولعلى حبيب. العباسيون في التاريخ عن مكتبة الشباب بالمنيرة ١٩٨٠ م.

ولا يكاد مصدر أو مرجع يتحدث عن الخلافة الإسلامية بعامة يخلو من الحديث عن المأمون ومواقفه القوية من العلم إلى درجة إلزامه الآخرين بالوجهات التي تبناها. وتبرز هنا محنة خلق القرآن الكريم وما للمأمون فيه من جهود في عسف العلماء على موافقته على هذه الوجهة، وما لقيه هؤلاء الأفاضل من عنت ومشقة وتعذيب لفت الانتباه، ولم يتوقف هذا عند عهده بل خلفه عليه بعض ممن أتوا بعده. فلم يكن هذا الطور كله خاليًا من المآخذ.

حيث الكم ومن حيث الكيف. ففي عهده كثر المترجمون واتسع ازدهار (بيت الحكمة) وتوسعت في اهتماماتها، فلم تعد مجرد مكتبة أو مدرسة وإنما أيضًا أصبحت تحوي مرصدًا فلكيًا يحكي قصة هذا الرقي. ويحكيه أيضًا طغيان الترجمات في عهد " المأمون " وخَلَفِه المباشرين على ترجمات المدارس الأقدم عهدًا "فلم يصل إلينا سواها" [١] .

وهو الذي جعل من شروط الصلح مع أعدائه أن يزودوه بما لديهم من كتب، فقد حصل هذا مع حاكم (صقلية) وتردد الحاكم في تلبية الطلب إلى أن أشار عليه المطران الأكبر بقوله: "أرسلها إليه، فوالله ما دخلت هذه العلوم في أمة إلا أفسدتها" فأرسلها إليه [٢] وحصل هذا مع الإمبراطور البيزنطي " ميخائيل الثالث "، إذ كان من شروط الصلح أن يترل هذا للمأمون عن إحدى المكتبات الشهيرة في (القسطنطينية) [٣] ويقول " ابن النديم " إنه كان بين المأمون وملك الروم مراسلات " وقد استظهر عليه المأمون فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنقاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم " الحجاج بن مطر " و " ابن البطريق " و " سلم " صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل. وقد قيل إن " يوحنا بن ماسويه " ممن نفذ إلى بلاد الروم " [٤] ومن غريب ما يذكر هنا أن " المأمون " قد وجه بنبش قبر "كسرى" لما ذكر له أن في قبره تابوتًا فيه كتب القدماء ! [٥] وعلى أي حال كانت الكتب قد ألقيت في

١) كارل بروكلمان. تاريخ الأدب العربي – جزء ٤ – ط ٣ نقله إلى العربية السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب – القاهرة: دار المعارف، (١٩٨٣ م) – ص ٩١.

٢) أحمد فريد رفاعي. عصر المأمون – ص ٣٧٧.

٣) شحادة الخوري: "الترجمة ومهمتها الحضارية – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٥٠..

٤) ابن النديم: الفهرست – ص ٥٤٧ (الفن الثاني من المقالة السابعة).

٥) صديق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم – ٣ أجزاء – أعده للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار – دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨ م – ١٣٥/١. ولعل هذا من مبالغات الرواة، إذ لا يتفق مع شخصية المأمون.

السراديب عندما انتشرت النصرانية في اليونان فجاء " المأمون " ليفيد منها في وقت شعر فيه ملوك الروم ومنهم " توفيل " (تيوفيولس) بأن هذا الطلب كسب كبير لهم حينما يطلب خليفة المسلمين هذه الكتب بدلا من الغرامات المادية [١] .

وفي هذا الطور تبدأ مرحلة الإبداع والأصالة التي مهدت لها مرحلتا الأخذ والتمثل. فالقرن الثالث الهجري شهد حركة تأليف قامت على النظر فيما قيل من قبل والوقوف عنده والزيادة عليه والحذف منه، مما لا يتناسب مع التوجه العام للخلافة وخاصة من الناحية العقدية. ولا يفهم من الحذف هنا الإتلاف. وإنما كان الحذف بالإيضاح والمقارنة. فظهر في هذا الطور العلماء الأصلاء. وقد بدأت هذه المرحلة في منتصف القرن الثالث الهجري [٢] وليس في القرن الرابع كما هو التصور الشائع عند بعض المؤرخين [٣] .

ومن جوانب الإبداع والأصالة هنا وجود المراجعين للترجمات الذين كانوا يقابلونها بالأصل، وهذا يوحي بالدقة والأمانة العلمية. ولعل هذا يعني أنه كانت هناك انطباعة أن بعض الترجمات التي وصلت عن طريق السريان كان يعتورها شيء من الوهن والضعف. ويمكن أن تعد مرحلة المراجعة ممهدًا للمرحلة التالية عليها وهي الترجمة المباشرة عن اليونانية وعلى أيدي مترجمين مسلمين وعرب بعد أن كانت الترجمات تنقل على أيدي السريان، فأضحت الترجمات خالية من العيوب "بل يمكن عدها آثارًا شامخة تدل على عناية وإخلاص وصدق في عملية الترجمة" [٤] ولا يعني هذا أن الترجمة المباشرة كانت وليدة هذا الطور وإنما

١) عمر فروخ. تاريخ العلوم عند العرب – ص ١١٤.

٢) فؤاد سزكين. "نقل الفكر العربي إلى أوروبا اللاتينية" – في حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون – ص ٢٨٩.

٣) فريد جحا. "العلم عند العرب للمستعرب الإيطالي الدوميلي" – في أبحاث المؤتمر السنوي الثاني للجمعية السورية لتاريخ العلوم الذي عقد بجامعة حلب ٦ – ٧ نيسان (أبريل) ١٩٧٧م – حلب: معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٩ م – ص ٥١ – ٦٣.

٤) محمد مروان السبع: "حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٨٩.

ازدهرت فيه. ولا يعني هذا أيضًا خلو الترجمة المباشرة من الأخطاء والعيوب على الإطلاق، وإنما النظرة نسبية.

وكان النقل عن اليونانية مباشرة شبه معدوم في العصر الأموي ثم صار في المنزلة الثانية في الطور الأول من العصر العباسي فأصبح ندا في بداية الطور الثاني وتغلب على النقل السرياني في النصف الثاني من الطور الثاني حيث أصبح النقل من السريانية في المنزلة الثانية بعد اليونانية [1] .

ويبرز في هذا الطور " يعقوب بن إسحاق الكندي " الذي يمثل "نقطة تحول" في مرحلة الإبداع والأصالة، مع أنه لم يترك الترجمة إلا أنه كان ينتقد أصحاب الكتب المترجمة ويُخطئهم، هذا بالإضافة إلى سعة إسهاماته "الإبداعية" في فروعٍ شتى [2] .

ومن أبرز النقلة في هذا الطور " يوحنا بن البطريق والحجاج بن مطر، وقسطا بن لوقا، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي، وحنين بن إسحاق، وإسحاق بن حنين بن إسحاق، وثابت بن قرة الصابئ، وحبيش بن الأعسم "، وغيرهم. وأبرز هؤلاء

١) إسماعيل مظهر: "تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن اليونان" (٤) – المقتطف – مج ٦٧ ع ٣ (١٩٢٥/٨ م) – ص ٣٤٩ – ٣٥٦.

٢) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي – ١٩٦/٣ – ١٩٧٦ م ويذكر المؤلف أن للكندي ٢٣١ كتابًا موزعة على فروع المعرفة على النحو التالي: في الطبيعيات ٣٣ كتابًا، في الهندسة ٢٣ كتابًا، في الفلسفة ٢٢ كتابًا، في الطب ٢٢ كتابًا، في النجوم ١٩ كتابًا، وفي الجدل ١٧ كتابًا، في الفلكيات ١٦ كتابًا، في الأحداث ١٤ كتابًا، في السياسة ١٢ كتابًا، في الحساب ١١ كتابًا، في الأحكام ١٠ كتب، في المنطق ٩ كتب، في الكريات ٨ كتب، في الأبعاد ٨ كتب، في الموسيقى ٧ كتب، في النفس ٥ كتب، في تقدمة المعرفة ٥ كتب. وحصر المؤلف هذا عن "ابن النديم" في الفهرست. وكان "الكندي" معاصرًا "للمأمون والمعتصم" إلى "المتوكل" ونقل ابن أبي أصيبعة عن "أبي معشر" في "المذكرات" أن "الكندي" أحد أربعة حذاق التراجمة في الإسلام: "حنين"، و "ثابت بن قرة" و "عمر بن الفرخان" و "الكندي"، وله غيرها كثير. وقال عنه "الذهبي" في (سير أعلام النبلاء) ٣٣٧/١٢ أنه كان متهما في دينه، ساقط المروءة، هم بأن يعمل شيئًا مثل القرآن فعجز، وهذا القول عن الذهبي يحد من الاندفاع وراء هؤلاء الأعلام، ويضعهم في المكانة التي تليق.

" حنين بن إسحاق " فقد كان لهذا الرجل أثر بارز على النقل، ويعد أستاذًا فيه [١] .

الطور الثالث "٣٠٠ – ٦٥٦" :

ويمتد هذا الطور لثلاثة قرون ونصف. ولعله ينظر إليه على أنه طور المراجعة لهذا الانفتاح "الخطير" الذي بلغ أوجه في الطور الثاني. مما كان له انعكاس على العقيدة بخاصة، والدين بعامة، وكان طور التقويم للانفتاح على "الشخصيات" الناقلة وتقريب غير المسلمين ومدى "احترام" هؤلاء لهذا التسامح الذي تميز به خلفاء بني عباس [٢] .

وإضافة إلى ذلك يتسم هذا الطور أيضًا بتعميق فكرة الأصالة، وبروز العلماء الذين لهم بالغ الأثر في مراجعة المنقول والوقوف عنده وقفة الناقد الفاحص الذي استطاع في النهاية أن يغلب جانب التأليف على جانب النقل. فتمثلت مرحلة الإبداع بصورة أوضح مما كانت عليه.

وفي هذا الطور بدأت علوم المسلمين تنتقل بوضوح إلى الممالك الأخرى المجاورة كالهند والصين [٣] وأوروبا عن طريق الأندلس. وهذا الجانب قد تقدم في الأندلس من حيث التاريخ، ولكنه بوضوح على مستوى البلاد الإسلامية في هذا الطور.

وفي هذا الطور زادت المراكز العلمية وبخاصة المكتبات. فهذه دار للعلم ينشئها " أبو القاسم جعفر بن محمد بن حمدان الموصلي " في " الموصل " سنة **٣٢٣ هـ** ، ويجعلها وقفا على طلبة العلم. وهذا القاضي " ابن حبان " يقيم دارًا

١) محمد على الزركان: "حنين بن إسحاق شيخ المترجمين العرب – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٦٩ – ١٨٤..

٢) ماكس مايرهوف: "العلوم والطب" – في تراث الإسلام تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف سيرتوماس أرنولد – ط ٣ – عربه وعلق حواشيه جرجس فتح اللّه – بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨ م – ص ٤٤٥ – ٥١٤.

٣) حيدر بامات: إسهام المسلمين في الحضارة – ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمد علي – الإسكندرية المركز المصري للدراسات والأبحاث، (د. ث) – ص ٤٠ – (سلسلة دراسات في الفكر الإسلامي / ٢.

أخرى للعلم في مدينة (نيسابور) وخزانة للكتب، وسكنا لمن يرتادها من الغرباء. وينشئ (أبو علي بن سوار) الكاتب دار كتب في مدينة (رام هرمز)، وأخرى بالبصرة ويجعل فيهما إجراءً على مَن قصدهما. و " أبو نصر سابور بن أردشي " يؤسس دارًا للعلم في (الكرخ)، والشريف الرضي يتخذ دارًا للعلم ويفتحها لطلبة العلم [1] وفي (الري) يقيم " الصاحب بن عباد " بيتًا للكتب [2] وهذه المكتبات ودور العلم قامت في القرنين الرابع والخامس الهجريين.

وليس هناك ما يؤكد أن هذه المراكز كانت دورًا للترجمة، أو أن للترجمة فيها نصيبًا واضحًا، إلا أنها لم تكن مجرد خزائن كتب، وإنما كانت كالمجامع العلمية التي تكون المكتبة جزءًا منها، وفي المجامع مجال للنقل.

ومما يميز هذا الدور الإصرار على الأصالة والإبداع من خلال قيام المدارس الفقهية التي لقيت رواجًا في أيام " المستظهر "، وأسهمت في ازدهار العلوم الإسلامية واللغوية والأدبية والفلسفية [3] وهذا يمثل تحولا في التركيز فقط على العلوم الأصيلة. فيظهر الإنتاج العلمي الذي يدعو إلى تخفيف حدة الانبهار بمأثور الآخرين قبل عرضه على المقاييس الإسلامية. وأبرز ما في هذا المجال إسهامات الإمام " أبي حامد الغزالي " في "إحياء علوم الدين" و (تهافت الفلاسفة)، وكذا إسهامات الإمام "الشهرستاني " في (الملل والنحل) [4] ومن جهة أخرى ظهرت آثار " ابن سينا " و " الفارابي " و " الرازي " وغيرهم كثير مما لا مجال للتوسع فيه في

---

١) آدم ميتز – الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام – تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة – ط ٤ – القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٨٧ هـ، ١٩٦٧ م – ص ٣٢٩ – ٣٣٠.

٢) يحيى محمود ساعاتي. الوقف وبنية المكتبة العربية: استبطان للموروث الثقافي – الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م – ص ٤٠ – ٤١.

٣) محمد حسين شندب. الحضارة الإسلامية في بغداد في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ٤٦٧ – ٥١٢ هـ – بيروت: "دار النفائس، ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م – ص ٢٣٩ – ٢٤٠..

٤) عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية – ١٥ جزءًا – بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت – ٢٦٦/١١ – ٢٦٩، ١٨٦/١٠.

هذا الموقف، فليس القصد هنا سرد إسهامات المسلمين في شتى العلوم [١] ولكنه التأكيد على استمرار المسيرة العلمية دون ركود مزعوم في هذا الطور، وفي القرن السادس منه على وجه الخصوص [٢] على أن " الفارابي، وابن سينا " وقبلهما " الكندي " لا يمثلون الفكر الإسلامي، وليسوا "فلاسفة إسلاميين"، ويمكن أن يُعَدَّ ما جاءوا به امتدادًا للفكر اليوناني في العالم الإسلامي.

ولا يعني هذا توقف حركة النقل أو انحسارها. ولكنها استمرت بالطريقة التي برزت فيها جهود المسلمين واضحة في اختيار ما ينقل وعرضه على الكتاب والسنة قبل أن ينقل. فكان لهم الأثر الواضح في تنقية علوم الأوائل وتقديمها سليمة إلى الأمم الأخرى [٣] .

ومن أبرز النقلة في هذا الطور " متى بن يونس، وسنان بن ثابت بن قرة، وهلال بن هلال الحمصي، وعيسى بن سهر بخت، ويحيى بن عدي، وابن زرعة، ويوسف الخوري (القس)، ونيقولا لاوس (الراهب) " [٤] .

وفي هذا الطور تبرز أيضًا إسهامات الولايات الإسلامية الأخرى في مجال النقل في الشام ومصر والشرق الإسلامي والشمال الإفريقي والأندلس. وفي الأندلس يبرز النقل من اللغة العربية إلى اللاتينية، وتحتاج هذه الولايات إلى وقفات خاصة

---

١) محمد الديك: "العوامل التي أدت إلى ازدهار العلوم عند العرب ومدى تأثير التقدم العلمي العربي في النهضة الأوروبية الحديثة. في أبحاث المؤتمر السنوي الثامن لتاريخ العلوم عند العرب – إعداد محمد عزت عمر – حلب: معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، ١٩٨٧ م، ص ٩٦٥ – ٣٠٥..

٢) فؤاد سزكين. "مكانة العرب في تاريخ العلوم" – في أبحاث الدعوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب ج ١: الأبحاث باللغة العربية – حلب: معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٧ م. ص ٤٥ – ٥٨.

٣) شفيق أحمد خان الندوي. "هل العرب نقلة للعلوم فقط ؟ " في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ٣٨٥ – ٣٩٣.

٤) صلاح الدين الخالدي. "السريان ونقلهم التراث العلمي اليوناني من الحضارة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب – ص ١٣٧ – ١٤٦، وانظر محمد عبد الرحمن مرحبا. الموجز في تاريخ العلوم عند العرب – ص ٧٥ – ٨٣، وانظر أيضًا سالم جبارة "الترجمة والنقل في العصر العباسي" الموقف الأدبي – ص ١٥٥.

يتبين منها مدى ما أسهمت به في نشر المعرفة مثل بيت الحكمة في تونس، ودار الحكمة في القاهرة، والمكتبة الأموية بالأندلس، ومكتبة الأمير " نوح بن منصور الساماني " في بخارى، والمكتبة الحيدرية، ومكتبة " ابن سوار " ودار العلم في سابور وتسمى خزانة سابور، ومكتبة مسجد الزيدي، وغيرها من المراكز في أصفهان، والقيروان، ودمشق [1] .

سابعًا – آثار الترجمة:

من نتائج دعوة الإسلام إلى العلم والبحث عن الحكمة جرى نقل الفكر الإغريقي اليوناني والفارسي والهندي إلى اللغة العربية، لغة الإسلام والمسلمين.

وكان لهذا النقل نتائجه الإيجابية والسلبية. ومن النتائج الإيجابية التالي:

١ – حفظ التراث اليوناني والهندي والفارسي وخاصة منه النافع إلى الأمم الأخرى.

٢ – صقل هذا التراث وبيان ما فيه من خلل عن طريق المراجعات والنقد.

٣ – قيام حضارة إسلامية راقية جمعت بين العلوم النقلية والعقلية بعد تخطي مرحلتي الأخذ والتأمل، مما أكسبها طابع الديمومة والتميز عن الحضارات السابقة واللاحقة.

٤ – ظهور طائفة كبيرة من العلماء الذين كان لهم أثرهم الواضح على الثقافات الأخرى التي تلت إبداعهم.

٥ – ظهور حضارة إسلامية تتميز بالشمول والعمق مما جعلها في مستوى مقبول من قبل الأمم الأخرى التي سعت إلى تبنيها، أو تبني أجزاء منها رأت أنها تناسبها.

٦ – تسهيل الطريق أمام علماء العصرين الوسيط والحديث في استكمال ما قدمته الحضارة الإسلامية للعالم، من اختراعات وابتكارات وتطورات علمية في

---

١) سيد رضوان علي. العلوم والفنون عند العرب ودورهم في الحضارة العالمية ٠ الرياض: دار المريخ (١٤٠٧ – ١٩٨٧ م) – ص ٢٠ – ٢٣ وانظر عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه – ص ٦٠ – ٦١.

شتى الميادين.

٧ – اتسعت اللغة العربية بالمصطلحات العلمية والتعبيرات الفلسفية التي انتقلت مع انتقال الحضارة الإسلامية إلى اللغات الأخرى.

٨ – اتسع مجال الأدب العربي بما أدخل عليه من تعبيرات وأفكار ومعاني وخصائص جديدة.

٩ – ازدهرت مهنة الوراقة والوراقين. فكانوا ينسخون الكتب المنقولة لعدد كبير من أصحاب اليسار ومحبي المعرفة، يقتنوها في مكتباتهم الخاصة، أو يقفوها على طلبة العلم.

١٠ – كانت حركة النقل هي الممهد لحركة التأليف التي أفادت من التراث المنقول، واتجه الناس إلى العلم والدراسة بدوافع علمية بحتة.

١١ – أثرت المكتبة الإسلامية وكان لهذا أثره في تعدد المكتبات الخاصة (الشخصية) والعامة في العواصم والخانقاهات والربط والترب والجوامع والمدارس، والمكتبات المتخصصة التابعة للبيمارستانات [1] .

١٢ – برزت فكرة التسامح الديني مع أهل الذمة من خلال تقربهم من الخلفاء والأمراء والولاة، والإغداق عليهم نظير جهودهم العلمية التي كانوا يقومون بها في النقل.

١٣ – ساعدت على الخروج بفهم عام للمكتبة، لا يقتصر على اقتناء المجموعات وتخزينها، بل كانت المكتبات شبه مجامع علمية فيها حلقات العلم وإنجازات النقل والمراصد والكتب.

١٤ – أسهمت في الحرص على العلوم الإسلامية ونقائها من الدخيل، بعد أن ظهر ما يمكن أن يسمى بردة الفعل في الطور الثالث من أطوار الترجمة في الخلافة العباسية، خاصة عندما لحظ شيء من التداخل مع بداية الطور الثاني [2] .

---

١) يحيى محمود ساعاتي. الوقف وبنية المكتبة العربية – ص ٣١ – ١٢٩. حيث يذكر المؤلف مجموعة غير يسيرة من المكتبات التابعة للخانقاهات والربط والترب والجوامع والمدارس والبيمارستانات.

٢) حكمت نجيب عبد الرحمن. دراسات في تاريخ العلوم عند العرب – ص ٢٨. حيث يزعم المؤلف أن الفلسفة اليونانية أضفت ضوءًا جديدًا على كافة أوجه الحياة الإسلامية.

ويأتي من أبرز النتائج السلبية لحركة النقل الجوانب التالية:

١ – ربما كانت الترجمة مدخلا لسوء استغلال التسامح الديني مع أهل الذمة؛ إذ لم يراع المترجمون هذه السمة فحاولوا التدخل في نقض بعض الأحكام الشرعية مثل التوصية بشرب الخمر، أو المداومة على سماع الموسيقى.

واستغل هذا أيضًا في تحقيق مطامع سياسية، أو عرقية، أو عقدية [١] .

٢ – كان للنقل أثره في "تفتيت" الفكر الإسلامي، وتعضيد فرق آثرت تغليب العقل، شجعها الخلفاء وتبنوا أفكارها. فكانت محن كقطع الليل المظلم، تصدى لها الرجال فكان على أيديهم استمرار حفظ هذا الدين. وأبرز هذه الفرق فرقة المعتزلة، التي كان لها شأن كبير خاصة في الطور الثاني من أطوار الترجمة في الخلافة العباسية.

٣ – نتيجة الاعتماد على السريان جاءت جملة من الترجمات عن اليونانية مصحوبة بأخطاء فاحشة، وأعمال منحولة أدخلت فيها الشعوذة وبعض الطقوس الموروثة مع الفلسفة. فحصل خلط وكان على المسلمين عبء التنقية والتقويم وتسرب منه شيء إلى الفكر الإسلامي. واستمر الخلط مصاحبًا للنقل في مراحله الأخرى على الغالب.

٤ – نتيجة الاعتماد على بعض النقلة غير المتخصصين صاحب النقل عجز في الدقة والعمق، وخاصة في معرفة المصطلحات واللغات العلمية للموضوعات المنقولة، وهذا ساعد على الخلط المذكور آنفًا.

٥ – نتيجة الاعتماد على النقلة السريان جاءت بعض النقول وهي تفتقد إلى الأمانة العلمية، حيث كان للسريان أثرهم في طمس بعض الفِكَر التي رأوا أنها تتعارض مع توجهاتهم الدينية، وكان معظمهم من النساطرة الذين خاضوا في طبيعة المسيح – *عليه السلام* – فقامت المراكز السريانية لغرض تأييد ما ذهبوا إليه. فانعكس هذا على ما نقلوه إلى العربية أو ما نقل عنهم إليها.

٦ – كان هناك جملة من النقلة لم يكونوا يجيدون اللغتين المنقولة إليها والمنقولة

---

١) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي – ٣/١٨٣ – ١٨٦. حيث يورد المؤلف قصصا من تسامح الخلفاء والولاة والأمراء مع أهل الذمة تصل إلى إقرارهم على شرب الخمر.

منها، وبعضهم لا يجيد لغة من اللغتين وكان لهذا أثره على عدم الوضوح في الأفكار المنقولة، والقصد هنا عدم الإجادة التامة التي تؤهل صاحبها إلى النقل من اللغة وإليها.

٧ – كان هناك جملة من النقلة استغلوا نهم الخلفاء والأمراء والولاة والموسرين وإقبالهم على العلم وتكريمهم للعلماء، فكانوا ينقلون الجزء من الكتاب ويجعلونه كتابًا مستقلا، والجزء الآخر كتابًا مستقلا وهكذا. وكان لهذا أثره في عدم رتابة الأفكار التي جاء بها الكتاب الأصل. وكانوا ينحلون الكتب وينسبونها إلى المشهورين من العلماء طمعًا في جزيل العطاء [١] .

٨ – كانت الترجمة مجالا واسعًا للمستشرقين في ترسيخ شبههم حول العلوم الإسلامية واشتقاقها من علوم سابقة، وفي هذا تأكيد على عدم أصالة العلوم الذي يؤدي إلى الزعم بأن الإسلام جميعه مستمد من الثقافات السابقة عليه، لأنه كما يقول المستشرقون – تجميع من الثقافة النصرانية واليهودية واليونانية وربما الهندية والفارسية. ويلحظ هذا عند الحديث عن أثر الترجمة وأنها عرفت المسلمين بالعلوم الكثيرة، ومن ضمنها القانون اليوناني الذي – كما يقولون – برزت آثاره على الفقه الإسلامي واللغة العربية [٢] .

٩ – أسهمت الترجمة بالإضافة إلى الاختلاط بالثقافات الأخرى في تأكيد مفهوم الفلسفة في الإسلام، فصارت تنسب إلى الإسلام وكأنها علم من علوم المسلمين، وإلى اليوم يدور نقاش حول مدى صحة هذا الإطلاق، وكأن بعض المناقشين قد انتقل من نسبة هذا العلم إلى الإسلام إلى الإنكار الواضح على من يقف في طريق هذه النسبة، فيرمى بالنعوت السلبية المنقولة – أيضًا – عن الثقافات الأخرى. ورغم ما في هذا المجال من كثرة المنشور

---

١) عمر فروخ. تاريخ العلوم عند العرب – ص ١٢٠.

٢) والأمثلة هنا كثيرة. ومما يتعلق بالموضوع مباشرة انظر أنطوان المقدسي. "التعريب في دلالته التاريخية من الترجمة إلى التعريب" – الآداب – ص ٥٠. وهنا يجعل من المسلمات أخذ العرب عن السابقين وتطورهم لما أخذوه. ويمثل بالفقه واللغة العربية وعلم الكلام والتاريخ والجغرافيا، إضافة إلى العلوم الأخرى.

إلا أن السؤل لا يزال قائمًا: (هل في الإسلام فلسفة ؟ وما مفهومها إذا كان الجواب بنعم ؟).

١٠ – ومثل الفلسفة أسهمت الترجمة والاحتكاك بالثقافات الأخرى على تأكيد مفهوم الموسيقى. ونتيجة لترجمة كتب في الفلسفة والموسيقى وما صحب هذا من ترحيب من قبل بعض الخلفاء، وصل إلى درجة السماع والاستمتاع، ظن البعض أن هناك موسيقى عربية، أو موسيقى إسلامية، وأصبح سماع بعض أولياء الأمر للموسيقى حجة على "جوازها" وأصبح إغداقهم على الكتب المنقولة في الموسيقى دليلا لدى البعض على أنها جزء لا يتجزأ من الحضارة الإسلامية. وهنا فصل بين الإسلام ومفهوم هؤلاء عن الحضارة الإسلامية [١] وكان لهذا أثره على الصفاء العقدي؛ إذ أوجدت هذه النظرات شيئًا من الجدل بين رجال العلم في الإسلام ومفكريه ومثقفيه من جهة والداعين إلى الانفتاح الكامل على الثقافات الأخرى من جهة أخرى، بزعم أن كل ما فيها مفيد وقابل للاستيعاب، يدعو بهذا أتباع " أرسطو " الذين أطلق عليهم "المشاؤون المسلمون" فتصدى لها رواد الأصالة أمثال الإمام " الغزالي " والإمام " الشافعي، وابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية "، مؤكدين بأن الفلسفة اليونانية تقوم على الوثنية والعبودية بينما يقوم مفهوم الإسلام على التوحيد والإخاء البشري [٢] .

ثامنًا – الخاتمة: النتائج والتوصيات:

من خلال هذا العرض السريع لمراكز الترجمة القديمة يمكن للمرء أن يستنتج هذه المجموعة من النتائج التي تشتمل في مجملها على توصيات طمعًا في مزيد من البحث:

١) انظر على سبيل المثال ألفرد غيوم "الفلسفة وعلم الكلام" و هـــ. جي. فارمر "الموسيقى" في تراث الإسلام. تأليف جمهرة من المستشرقين بإشـــراف ســـير تومـــاس أرنولد – ص ٣٤٩ – ٤٠١ و ص ٥١٥ – ٥٦٠.

٢) أنور الجندي: حركة الترجمة – القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨ م – ٩ – ١٢ – (سلسلة في دائرة الضوء / ٤١) .٠

١ – أن الحضارة الإسلامية قد أفادت من الثقافات الأخرى القائمة إبَّان قيام الحضارة الإسلامية، مما رأته مناسبًا لها وعبادتها ومنطلقاتها. فلم تفد من آثار لم يكن لها قوة في التأثير كالأدب والفن اليونانيين لاعتمادهما على الخرافة والوثنية.

٢ – أن الخلفاء المسلمين قد شجعوا حركة النقل. وكان معظمهم يعد في مصاف العلماء، فأغدقوا على النقلة والمؤلفين وقربوهم واستعانوا بهم في أمور الخلافة. فكان لهذا أثره على العلم نقلا وتأليفًا. وفي هذا تأييد على قوة أثر ولاة الأمر في توجيه دفة العلم.

٣ – اعترى نقل العلوم اليونانية شيء من الخلط نتيجة الاعتماد على وسيط ثالث تمثل في اللغة السريانية. ووقعت فيه أخطاء فاحشة استدعت المراجعة والتنقيح والنقد، وشمل هذا نسبة بعض الأعمال إلى غير أصحابها.

٤ – نشط في بدء حركة النقل غير المسلمين، فلقوا حسن المعاملة من الخلفاء والأفراد والولاة وعاشوا السماحة، ولكن بعضا منهم أساء الإفادة من هذه الجوانب، فأراد التأثير على تعاليم الإسلام ومبادئه دون توفيق يذكر.

٥ – لم تكن حركة النقل إيجابية كلها، بل لقد كانت لها آثار سلبية على الثقافة الإسلامية وخاصة ما يتعلق بعلم الكلام الذي أوجد شرخًا في وحدة الأمة العقدية، ومزقها إلى فرق اشتد ساعد بعضها فأرادت رمي الإسلام دون توفيق يذكر.

٦ – ركز الباحثون كثيرًا على الخلافة العباسية لوضوح الآثار فيها. وكان هذا على حساب عصر صدر الإسلام وخلافة بني أمية، الذين لم يعطيا حقهما من البحث في حركة النقل فيهما، مما يستدعي مزيدًا من البحث المستقل حول هذين العصرين والولايات الإسلامية المعاصرة للخلافة العباسية. والبحث في مجمله يثبت هذا من خلال مراجعه.

٧ – لا يزال هناك خلط عند الحديث عن مراكز الترجمة من حيث النشأة والزمان والمهمات. وهذا ناتج فيما يبدو عن تناقل المراجع من بعضها، مما يدعو إلى الرجوع إلى المصادر القريبة من الأحداث، والتحقيق فيما تذكره.

والوصول إلى نتائج علمية.

٨ – لُحِظَ عدم التحقق من الآثار التي تنسب إلى بعض الصحابة – رضوان اللّه عنهم – والتابعين – رحمهم الله – وخاصة منهم الولاة والأمراء فيما يتعلق بالنقل ومداه. وهذا أمر يحتاج أيضًا إلى مزيد من التحقق والتثبت، وخاصة عندما يستعين الباحث بآثار المستشرقين فيما يتعلق بالثقافة والحضارة الإسلامية.

وإن كانت بعض الآثار تؤيد ما يريده الباحث إلا أن الموضوعية والتجرد يتطلبان التثبت من هذه الآثار.

٩ – لم يكن العرب المسلمون مجرد نقلة لتراث الآخرين، فقد طبعوا ما نقلوه بما لديهم من علم، وأخضعوه لما لديهم من خلفية إسلامية. فجاء مصقولا منقحًا تدرك فيه اللمسات الإسلامية "الأصالة". وظهر هذا واضحًا جليًا عندما عمد بعض النقلة المسلمين إلى الثقافة اليونانية والهندية والفارسية ينقلون منها مباشرة، ويقفون وقفات علمية دقيقة عندما يستدعي الأمر هذا. وهذا جانب يحتاج إلى تأييد من خلال النظر في المنقول مباشرة، مما يستدعي مزيدًا من التركيز على هذه الإطلاقة التي ربما تأخذ شكل الفرضية – هنا – حتى يتم فحصها وعرضها على الواقع.

١٠ – أثبتت حركة النقل قدرة اللغة العربية على استيعاب المصطلحات ووقوفها مع المستجدات، وشمولها للعلوم والمعارف والآداب، ومرونتها في احتواء الجديد من المصطلحات المعربة والمنحولة.

١١ – كان المفهوم الشامل للمكتبة موجودًا في العصور الأولى للإسلام. فلم تكن مجرد خزانة كتب، وإنما تحققت فيها ما يدعو إليه علماء المكتبات والمعلومات اليوم من وظائف ومهمات، أهمها في مجالنا اللغة والترجمة بالنقل من اللغة وإلى اللغة وتعليم اللغة الأم وتعلم اللغات الأخرى.

قائمة بالمصادر والمراجع الأساسية :

١ – آدم ميتز. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أو عصر النهضة في الإسلام – جزءان – تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة – ط **٤** . – القاهرة: مكتبة الخانجي، **١٣٨٧ هـ** ، **١٩٦٧ م** .

٢ – أحمد أمين بك. هارون الرشيد – (القاهرة): دار الهلال، د. ت.

٣ – أحمد سعيد الدمرداش. "مسيرة الفكر العلمي عبر التاريخ". – المنهل – ع **٤٥١ (١٤٠٧/٦ هـ ، ١٩٨٧/٢**) – ص: **١٤ – ١٤٧** .

٤ – أحمد شحلان. "دور اللغة العربية في النقل بين الثقافتين العربية واللاتينية" – في حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون – الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، **١٤٠٦ هـ** ، **١٩٨٥ م** – ص **٢٥٧ – ٢٨٤** .

٥ – أحمد فريد رفاعي. عصر المأمون – **٣** أجزاء – القاهرة: دار الكتب المصرية، **١٣٤٦ هـ** ، **١٩٢٧ م** .

٦ – أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس). عيون الأنباء في طبقات الأطباء – شرح وتحقيق نزار رضا – بيروت: دار مكتبة الحياة، **١٩٦٥ م** .

٧ – إسماعيل مظهر. "تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (**١**) " – المقتطف – مج **٦٦** ع **٢** (١٩٢٥/٢ م) – ص **١٤١ – ١٤٩** .

٨ – إسماعيل مظهر. "تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (**٢**) " – المقتطف – مج **٦٦** ع **٣** (١٩٢٥/٣ م) –. ص **٢٦٤ – ٢٧٠** .

٩ – إسماعيل مظهر. "تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (**٣**) " – المقتطف – مج **٦٧** ع **٢** (**١٩٢٥/٧ م**) – ص **٩ – ١٦** .

١٠ – إسماعيل مظهر. "تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (٤) " – المقتطف – مج **٦٧** ع **٣** (**١٩٢٥/٨ م**) – ص **٢٤٩ – ٢٥٦** .

١١ – أنطوان المقدسي. "التعريب في دلالته التاريخية: من الترجمة إلى التعريب" – الآداب – مج **٢٣** ع١ (**١٩٧٥/١ م**) – ص **١٤ - ١٦** و **٤٩ - ٥٥** .

١٢ – أنور الجندي. حركة الترجمة – القاهرة: دار الاعتصام، **١٩٨٧ م** – (سلسلة في دائرة الضوء / **٤١**).

١٣ – أنور الجندي. شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي – دمشق: المكتب الإسلامي، **١٣٩٨ هـ** ، **١٩٧٨ م** .

١٤ – برصوم يوسف أيوب: "أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب" – المجلة العربية – مج **٤** ع **١** (**١٤٠٠/٥ هـ**) – ص **٨٨ - ٩٢** .

١٥ – برصوم يوسف أيوب. "المراكز الثقافية المهتمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي **٢٢ - ٢٣** جمادى الثانية **١٤٠٢ هـ** ، **١٥ - ١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢ م** – حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٤ م** – ص **٤١ - ٥٠** .

١٦ – توفيق يوسف الواعي. الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية – المنصورة: دار الوفاء، **١٤٠٨ هـ** ، **١٩٨٨ م** .

١٧ – جرجي زيدان. تاريخ التمدن الإسلامي. **٣** أجزاء – مراجعة وتعليق حسين مؤنس – (القاهرة): دار الهلال، **١٩٥٨ م** .

١٨ – حكمت نجيب عبد الرحمن. دراسات في تاريخ العلوم عند العرب – الموصل: جامعة الموصل، **١٣٩٧ هـ** ، **١٩٧٧ م** .

١٩ – حيدر بامات: إسهام المسلمين في الحضارة – ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمد علي – الإسكندرية: المركز المصري للدراسات والأبحاث، د. ت – (سلسلة دراسات الفكر الإسلامي / **٢**).

٢٠ – راضي حكيم. "أرسطو بين مكفريه والمعجبين به" – المجلة العربية – مج **٣** ع **١** (**١٣٩٩ هـ** ، **١٩٧٨/١٢ م**) – ص **١٠٥ - ١٠٧** .

٢١ – سالم جبارة. "الترجمة والنقل في العصر العباسي" – الموقف الأدبي –

ع **٢٢** و **٢٠٣** (**٢** و **٣** / **١٩٨٨** م) – ص **١٤٢** – **١٥٧** .

٢٢ – سامي خلف حمارنه. تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين – عمان: جامعة اليرموك، **١٤٠٦ هـ** ، **١٩٨٦** م .

٢٣ – سليمي محجوب: "أثر حركة الترجمة والإبداع في اللغة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد تاريخ التراث العلمي العربي **٢٢** – **٢٣** جمادى الثانية **١٤٠٢ هـ** ، **١٥** – **١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢** م . حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٤** م – ص **٣٢١** – **٣٣٧** .

٢٤ – سيد رضوان علي – العلوم والفنون عند العرب ودورهم في الحضارة العالمية – الرياض: دار المريخ، (**١٤٠٧ هـ** ، **١٩٨٧** م).

٢٥ – شحادة الخوري: "الترجمة ومهمتها الحضارية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي **٢٢** – **٢٣** جمادى الثانية **١٤٠٢ هـ** ، **١٥** – **١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢** م – حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٤** م – ص **١٤٧** – **١٦٧** .

٢٦ – شحادة كرزون. "الترجمة: بدايتها – أطوارها – توجهاتها – بعض نتائجها".

في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي **٢٢** – **٢٣** جمادى الثانية **١٤٠٢ هـ** **١٥** – **١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢** م – حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٤** م – ص **٣٠١** – **٣١٤** .

٢٧ – شفيق أحمد خان الندوي. "هل العرب نقلة للعلوم فقط ؟ " – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد بجامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي **٢٢** – **٢٣** جمادى الثانية **١٤٠٢ هـ** **١٥** – **١٦** نيسان (أبريل) – حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٢** م – ص **٣٨٥** – **٣٩٣** .

٢٨ – شوقي ضيف. العصر الجاهلي. – ط **١٢** – القاهرة: دار المعارف،

١٩٨٨ م – (سلسلة تاريخ الأدب العربي / **١**).

٢٩ – صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم: الموشى المرقوم في بيان أحوال العلوم – **٣** أجزاء – أعده للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار – دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، **١٩٧٨ م** .

٣٠ – صلاح الدين الخالدي. "السريان ونقلهم التراث العلمي اليوناني إلى الحضارة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي **٢٢** – **٢٣** جمادى الثانية **١٤٠٢ هـ** ، **١٥** – **١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢ م** – حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٤ م** – ص **١٢٧** – **١٤٦** .

٣١ – عارف تامر، "أثر الترجمة في الحضارة العربية" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي **٢٢** – **٢٣** جمادى الثانية **١٤٠٢ هـ** ، **١٥** – **١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢ م** – حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٤ م** . – ص **٧٥** – **٨٥** .

٣٢ – عامر النجار. في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية. – القاهرة: دار الهداية، **١٤٠٦ هـ** ، **١٩٨٦ م** .

٣٣ – عبد الحليم منتصر. تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه – القاهرة: دار المعارف، **١٩٨٠ م** .

٣٤ – عبد الرحمن بدوي. "تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية" – في أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية بمناسبة مرور ألف عام على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرين قرنا على وفاة أرسطو من **٢١** إلى **٢٤** جمادى الثانية **١٤٠٠ هـ** ، **٧** إلى **١٠** مايو **١٩٨٠ م** – الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، **١٤٠٥ هـ** ، **١٩٨٥ م** – ص **١٩** – **٢٦** .

٣٥ – عبد الرحمن مرحبا. "الترجمة ومدى تأثيرها في تحول الجدل الديني إلى

اهتمام بالبحث العلمي والفلسفي". – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإِشراف معهد التراث العلمي العربي **٢٢ – ٢٣** جمادى الثانية، **١٤٠٢ هـ ١٥ – ١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢ م** . – حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٤ م** – ص **٣٢٨ – ٣٧٤** .

٣٦ – عبد الرحمن مرحبا. (محمد). الموجز في تاريخ العلوم عند العرب – تقديم جميل صليبا – بيروت: دار الكتاب اللبناني، **١٩٨١ م** .

٣٧ – عبد العزيز الدوري. "الإِسلام وانتشار اللغة العربية" – في القومية العربية والإِسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت: المركز، **١٩٨٢ م** – ص **٦١ – ١٠٩** .

٣٨ – عبد اللّه مبشر الطرازي. "علم الفلك والنجوم عند أهل الهند والسند واستفادة العرب منه" – المجلة العربية – **مج٤** ع **١١** (**١٤٠١/٤ هـ** ، **١٩٨١/٢ م** – ص **٥٨ – ٦١** .

٣٩ – عبد الهادي هاشم. "مفهوم التعريب" – مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق – مج **٦٣** ع **٢** (**١٤٠٨/٨ هـ** ، **١٩٨٨/٤ م**) – ص **٣٧ – ٤٣** .

٤٠ – علي عبد اللّه الدفاع. "الفلك وأثره في الحضارة العربية الإِسلامية" – المجلة العربية – مج **٤** ع **٨** (**١٤٠١/١ هـ ١٩٨٠/١١ م**) – ص **٩٧ – ١٠٢** .

٤١ – علي عبد الواحد وافي. علم اللغة – ط **٦** – القاهرة: دار نهضة مصر، **١٣٨٧ هـ** ، **١٩٦٧ م** .

٤٢ – عمر فروخ. تاريخ العلوم عند العرب – ط **٤** . بيروت: دار العلم للملايين، **١٩٨٤ م** .

٤٣ – غانم هنا. "مأزق الترجمة الحضاري" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإِشراف معهد

التراث العلمي العربي **٢٢ – ٢٣** جمادى الثانية **١٤٠٢ هـ** ، **١٥ – ١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢ م** – حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٤ م** – ص **٣٩٥ – ٤٠٠** .

٤٤ – فريد جحا. "العلم عند العرب للمستعرب الإيطالي الدوميلي" – في أبحاث المؤتمر السنوي الثاني للجمعية السورية لتاريخ العلوم الذي عقد بجامعة حلب **٦ – ٧** نيسان (أبريل) **١٩٧٧ م** – حلب: معهد التراث العلمي العربي، **١٩٧٩ م** – ص **٥١ – ٦٣** .

٤٥ – فؤاد سزكين. تاريخ التراث العربي – المجلد الأول، الجزء الأول: في علوم القرآن والحديث – نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي – الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، **١٤٠٣ هـ** ، **١٩٨٣ م** .

٤٦ – فؤاد سزكين. "مكانة العرب في تاريخ العلوم" – في أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب – الجزء الأول: الأبحاث باللغة العربية – حلب: معهد التراث العلمي العربي، **١٩٧٧ م** – ص **٤٥ – ٥٨** .

٤٧ – فؤاد سزكين. "نقل الفكر العربي إلى أوروبا اللاتينية" – في حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون – الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، **١٤٠٦ هـ** ، **١٩٨٥ م** – ص **٢٨٥ – ٢٩٧** .

٤٨ – فيليب حتي وإدوارد جرجي وجبرائيل جبور. تاريخ العرب – ط **٧** – بيروت: دار غندور، **١٩٨٦ م** .

٤٩ – كارل بروكلمان. تاريخ الأدب العربي – ط **٥** – الجزء الأول – نقله إلى العربية عبد الحليم النجار – القاهرة: دار المعارف، (**١٩٨٣ م**).

٥٠ – كارل بروكلمان. تاريخ الأدب العربي – الجزء الرابع – نقله إلى العربية السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب – القاهرة: دار المعارف، (**١٩٨٣ م**).

٥١ – لطف اللّه القاري. "بدايات الترجمة في العهد الأموي" (**٤٠ – ١٣٢ هـ**) –

في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي **٢٢ – ٢٣** جمادى الثانية **١٤٠٢ هـ** ، **١٥ – ١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢ م** – حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٤ م** – ص **٢٨٥ – ٣٠٠** .

٥٢ – ماكس مايرهوف. "العلوم والطب" – في تراث الإسلام – تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف سير توماس أرنولد – ط **٣** . عربه وعلق حواشيه جرجيس فتح اللّه – بيروت: دار الطليعة، **١٩٨٧ م** – ص **٤٤٥ – ٥١٤** .

٥٣ – محمد بن إسحاق النديم. الفهرست: صياغة حديثة – تحقيق ناهد عباس عثمان – (الدوحة، قطر): دار قطري بن الفجاءة، **١٩٨٥ م** .

٥٤ – محمد جابر الأنصاري. "التعريب الجامعي وحتمية المقاربة الميدانية: ظاهرة "تأجيل" التطبيق، أربعة اعتبارات أساسية لحسمها" – رسالة الخليج العربي – مج **٨** ع **٢٤** (**١٤٠٨ هـ** ، **١٩٨٨ م**) – ص **١٥١ – ١٨٩** .

٥٥ – محمد حسين شندب. الحضارة الإسلامية في بغداد في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري **٤٦٧ – ٥١٢** – بيروت: دار النفائس، **١٤٠٤ هـ** ، **١٩٨٤ م** .

٥٦ – محمد ديداوي. "الترجمة إلى العربية" – اللسان العربي – ع **٢٥** (**١٩٨٤ م** ، **١٩٨٥ م**) – ص **٥٥ – ٧٥** .

٥٧ – محمد الديك. "العوامل التي أدت إلى ازدهار العلوم عند العرب ومدى تأثير التقدم العلمي العربي في النهضة الأوروبية الحديثة" – في أبحاث المؤتمر السنوي الثامن لتاريخ العلوم عند العرب – إعداد محمد عزت عمر – حلب: معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، **١٩٨٧ م** – ص **٢٩٥ – ٣٠٥** .

٥٨ – محمد زهير البابا. "الألفاظ والمصطلحات السريانية في الطب العربي" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي **٢٢ – ٢٣** جمادى الثانية

١٤٠٢ هـ ، **١٥ – ١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢ م** – حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٤ م** – ص **٥١ – ٦٢** .

٥٩ – محمد عبد الحميد حمد. "إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي **٢٢ – ٢٣** جمادى الثانية **١٤٠٢ هـ** ، **١٥ – ١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢ م** – حلب المعهد – الجامعة **١٩٨٤ م** – ص **١٠٥ – ١٢٦** .

٦٠ – محمد عبد الرحمن مرحبا. انظر عبد الرحمن مرحبا.

٦١ – محمد علي الزركان. "حنين بن إسحاق شيخ المترجمين العرب". – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي **٢٢ – ٢٣** جمادى الثانية **١٤٠٢ هـ** ، **١٥ – ١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢ م** – حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٤ م** – ص **١٦٩ – ١٨٤** .

٦٢ – محمد كامل حسين. "في الطب والأقربازين" – في أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية – القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، **١٩٨٧ م** .

٦٣ – محمد مروان السبع. "حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي" – في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي **٢٢ – ٢٣** جمادى الثانية **١٤٠٢ هـ** ، **١٥ – ١٦** نيسان (أبريل) **١٩٨٢ م** – حلب: المعهد، الجامعة، **١٩٨٤ م** – ص **١٨٥ – ١٩١ م** .

٦٤ – ملكة أبيض. التربية والثقافة العربية – الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة بالاستناد إلى مخطوط "تاريخ مدينة دمشق" لابن عساكر (**٤٩٩ – ٥٧١ هـ** ، **١١٠٥ – ١١٧٦ م**) بيروت: دار العلم للملايين، **١٩٨٠ م** .

٦٥ – نشأة ظبيان. حركة الإحياء اللغوي في بلاد الشام. دمشق. ح. فؤاد ظبيان، **١٩٧٦ م** .

٦٦ – نور الدين آل علي. التعريب وأثره في الثقافتين العربية والفارسية مع ترجمة كتاب المعربات الرشيدية. القاهرة: دار الثقافة، **١٣٩٩ هـ** ، **١٩٧٩ م** .

٦٧ – يحيى محمود ساعاتي. الوقف وبنية المكتبة العربية: استبطان للموروث الثقافي – الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإِسلامية، **١٤٠٨ هـ** ، **١٩٨٨ م** .



مع الطرائف الأدبية

إِعداد الأستاذ الدكتور

إِبراهيم السامرائي

" مع الطرائف الأدبية "

كنت قد سعدت بمعرفة "الميمني" في بغداد في رحلة له منذ ما يقرب من نيف وعشرين سنة، وكان قد قضى فيها أيّامًا، جلست إليه وأفدت من علمه وفضله وأدبه أشياء تتصل بالشعر القديم وبنوادر المخطوطات فكان لي في ذلك زاد ممتع قبسته من علمه فعمّت بركته وأفضاله – رحمه الله رحمة واسعة –

ولنبدأ بأولى هذه "الطرائف" وهي **"شعر الأفوه الأودي "** ، وقد نوّه العلاّمة المحقق بقوله: "عن جزء مخروم مبتور" عدّة أبياته **٢٠٨** في ثلاثين مقطوعة.

وقد أشار الأستاذ المحقق إلى تسع قطع في خمسة أوراق هي مادة هذا الشعر بخط الشنقيطي، ثم سقط على شيء من شعره في "نسخة عجمية سقيمة جدًّا".

وتم هذا كله "وجهَّزه للطبع" مع ما ورده من صديقه المستشرق كرينكو مما جمعه هذا من "أفذاذ الأبيات من اللسان وغيره".

وأودّ أن أقف على "أفذاذ" هذه التي وردت في استعمال شيخنا الجليل، وهي بمعنى "الأفراد" أو "الفُرادى" وهو استعمال سليم عرفه المتقدمون من أهل السبق من أساطين هذه اللغة الشريفة – حرسها اللّه – الأفذاذ جمع فَذّ، وهو الوحيد، وقد انتهى فيها الاستعمال إلى أن تكون في الفصيحة المعاصرة بمعنى "الوحيد" أو "الأوحد" في مقام المدح والإعجاب والإكبار، وليس لهذه الكلمة هذه الخصوصية الدلالية إلا في عصرنا.

ولندخل في ثنايا هذا العمل الممتع الذي هو شيء يسير مما أنجزه الأستاذ العلاّمة – رحمه الله – وإني لأقف على القصيدة الأولى ذات القافية "المقصورة" من البحر الكامل وفيها قول الشاعر: [1] .

١) الطرائف ص٦.

وكأنَّمـــــــــــا أسَــــــــــــلاتُهم مَهنـــــــــــوءةٌ   بالمُهْـــــل مــــن نَـــــدَبِ الكَلُـــــوم إذا جَـــــرَى

- - - - - - - - - -

عــــــافوا "الإتـــــاوةَ" واســــــتَقَتْ أســــــلافهم   حــــــتّى ارتَــــوَوْا عَلَــــلاً بأَذنبـــــة الــــــرَّدَى

قلت: لقد أَثْبَتُّ البيت الأول لأتخذ منه مادة تعين على إِصلاح البيت الثاني: عافوا الإتاوة....

والذي أراه أن يكون البيت الثاني

عافوا الإداوةَ واستَقَت أُسَلاتُهم......

والإداوة إِناء من جلد يُتَّخذ للماء يُستَقى منه، وليس من مكان "للإتاوة" هنا، والإتاوة معروفة، وما معنى "الأسلاف" هنا، والصواب "الأسَلات" التي وردت في البيت الأول، وعجز البيت الثاني: "حتى ارتَوَوا عَلَلاً بأذنبة الردى" يؤيد أن تكون الكلمة "أسلات" لا "أُسلاف".

أقول: ولم يبدُ هذا الوجه للأستاذ العلاّمة فيدرك أن "الأسلات" في مكانها وإِن "الإتاوة" غريبة نافرة، و "الإداوة" وجمعها "أداوَى" مقصودة متطلَّبة.

لقد جاء البيت الأخير في هذه المقطوعة على النحو التالي:

مـــــا بــــــالُ عِرْســــــي لا تَـــــبَشُّ كعهــــــدها   لمـــــــــا رأت سِـــــــرّي تغـــــيَّرَ وانثَنَـــــــى

وقال صانع الديوان بعد البيت: ووقع في بعض نسخ "إِصلاح المنطق" بدله كما في "اللسان":

لمّـــــــا رأتْ سِــــــــرّي تَغَـــــيَّر وانثَنَـــــى   مــــن دون نَهْمَــــةِ شَـــــبْرها حتــــى انثَنَـــى

أقول: لعل في هذه الرواية الأخيرة شيئًا هو مجيء "سِرّ" وأظنّهما "شَبْر" أو "سِرّ"، وليس الجمع بين "شبر وسِرّ" وإِن كان المعنى واحدًا.

ثم آتي إِلى القطعة المرموز إِليها بالحرف "ط" وهي:

الخِــــــــلُّ راضٍ شــــــاكر فـــــي عهــــــده   وعــــــــــــدّهُ المقهــــــــــور منــــــــــه آذِ

إن عابَــــــه الحُــــــسَّاد لا تعبــــــأ بهـــــم   فـــــي هـــــذه الــــدنيا فكـــم مـــن هـــاذِ

اللـــــــه خَوَّلَـــــه حيــــــاةً مـــــا لهـــــا   كَــــــدَرٌ وعيـــــشًا طــــابَ فــــي الألـــــواذِ

وقد علّق المحقق – رحمه الله – في حاشيته بقوله: [1] .

"وأنا أجزم بأن القطعة منحولة كأنَّ عليها مسحة شعر أبي العلاء المعرّي: آذ متأذٍّ وألواذ جمع لوذ حصن الجبل وجانبه" انتهى كلام المحقق.

قلت: وليس لنا أن نوافق شيخنا العلامة على "جزمه" فإن كان أراد بـــ "الْمَسحة العلائية ما فيها من حكمة وفكر فليس ذاك بشيء ويردّه أن في شعر الأوديّ الكثير من الحكم والأفكار العالية، انظر إلى داليته المشهورة: "

البيـــــــت لا يُبتنـــــــى إلا لـــــــه عمـــــــد	**ولا عمـــــــاد إذا لـــــــم تُـــــــرْسَ أوتـــــــادُ**
فـــــــإنْ تَجَـــــــمَّعَ أوتـــــــادٌ وأعمـــــــدةٌ	**وســـــاكن بَلَغـــــوا الأمـــــر الـــــذي كـــــادوا**
- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -	- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -
لا يـــــصلُح النـــــاسُ فَوْضَـــــى لا سَـــــرَاةَ لهـــــم	**ولا سَـــــــــرَاةَ إذا جُهَّـــــــــالُهُم ســـــــادوا**

إلى آخر القصيدة التي تشتمل على الحكمة والفكرة السامية.

وإن كان أراد أنها ممّا يشبه "اللزوميات" لقول المحقق في "حاشيته" "آذ متأذٍّ ألواذٌ" فليس ذاك بشيء أيضًا؛ ذلك أن هذه الكلمات الثلاثة في قوافي القطعة بعيدة عن أسلوب "لزوم ما يلزم" الذي يحتاج إلى التزام حرف قبل الألف ليكمل ما سُمِّيَ بـــ "لزوم ما لا يلزم".

وعلى هذا لا يمكنني أن أوافق شيخنا في "جزمه" أن القطعة منحولة.

وجاء في القصيدة المرموز إليها بالحرف "ي" في آخر الصفحة **١٢** قول الشاعر:

يحـــــــــلُمُ الجـــــــــاهل للـــــــــسِّلْمِ ولا	**يَقِـــــرُ الحِلْـــــمَ إذا مـــــا القـــــوم غـــــاروا**

أقول: لعلَّ الوجه أن يكون البيت:

يحلُمُ الجاهل بالسلم ولا - - - - - - - - - -

والحِلْم بالشيء وليس "له".

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة **٩** البيت:

١) انظر الصفحة ١١ الحاشية "ط.

أو بعـــــــــدَه كقُـــــــــدارٍ حـــــــين تابَعَـــــــه   علــــــى الغِوايــــــة أقــــــوامٌ فقـــــد بــــــادوا

وقوله: " قُدار " هو قدار بن سالف كما يُحْكَى في الخبر، وهو عاقر ناقة صالح أي "أحمر ثمود" الذي ذكره زهير في قوله: "أحمر عاد" ليستقيم له وزن الشعر.

أقول: وإذا كان منهج شيخنا العلاّمة شرح بعض الكلم الصعب فلِمَ لَمْ يُشِر إلى " قُدار " ؟

وجاء في قصيدته الرائية في الصفحة **١٣** البيت:

تَـــــــــرَكَ النــــــــــاسُ لنــــــــا أكتــــــــافَهم   وتَوَلَّــــــــوا لاتَ لــــــــم يُغْــــــــنِ الفِـــــــرارُ

أقول: واستعمال "لات" على النحو الذي جاء في البيت يخالف ما قال به النحاة من أن "لات" حرف نفي تعمل عمل "ليس" بشرط أن يكون معمولاها اسمَي زمان ويُحذف اسمها في الغالب ويُستشهَد عليها بقوله تعالى: ﴿ وَّلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ ﴾ [1] .

جاء في حاشية للمحقق في هذه الصفحة الكلام على "شُدَّن الأفلاء" التي وردت في بيت في هذه القصيدة الرائية قوله: "شُدَّن جمع شادن، والأفلاء جمع فُلُوّ كصَبور".

أقول: "والأفلاء جمع فِلْو وفُلْو مثل فِعْل وفُعْل وكذلك "فُلُوّ" كما ذهب المحقق أي أن للكلمة ثلاث صيغ لا صيغة واحدة.

وجاء في الصفحة **١٤** في القصيدة المرموز إليها "أي" البيت:

وكـــــــانَ اتّيامًـــــــا كـــــــلّ حـــــــرفٍ غزيـــــرةٍ   أهــــــانوا لهــــــا الأمـــــوالَ والعِــــــرضُ وافــــــرُ

أقول: والصواب "الائتام" بالهمزة وهو ذبح الشاة في المجاعة، وكذا أثبته شيخنا العلامة في حاشيته.

وجاء في الصفحة **١٧** من القصيدة المرموز إليها بـــ "دي" البيت:

أو مــــــــــوثَقٍ بــــــــــالقَيْد مُسْتَـــــــــسْـلِمٍ   أو أشـــــــعث ذي حاجـــــــــة مُـــــــــسْتَئِيسْ

وقد علّق شيخنا الجليل في الحاشية بقوله على "مُستَئِيس" بقوله:

"مُستَئِيس" غفلت عنه المعاجم.

قلت: لم تُغفل المعاجم عن "مُستَئِيس" وذلك لأن الكلمة معدولة عن وجهها بسبب في الوزن والقافية، وهي ضرورة قبيحة كلَّفت الشاعر أن يتحوّل من الكلمة

---

١) سورة ص /٣.

الصحيحة وهي "مُستَئيس" وزنها "مُستَفْعِل" والفعل "استيأس" إلى "مُستَئيس" مثل "مُستَقيل"، والفعل "استآسَ" الذي لا وجود له وهو خطأ جرَّهُ الوزن والقافية.

وعلى هذا لم يكن في المعجم "مُستَئيس" لأن الفعل شيء خطأ اضطُرَّ إليه الشاعر، مثل هذا الاضطرار كثير في العربية القديمة.

وجاء في القصيدة (**٢٠**) في القصيدة المرموز إليها بـــ "طي" البيت:

منّــا مُـــسافٍ يُـــسافي النـــاسَ مـــا يَـــسَروا فـــــي كَفِّـــه أكـــعُبٌ أو أقـــدُحٌ عُطُـــفُ

وقد أشار شيخنا الجليل في الحاشية إلى "مُسافٍ" فقال: إن معناها "مُبارٍ"

أقول:

و لم أجد "المسافي" بمعنى "المُباري" في المعجمات، وهذه فائدة يُستَدْرَك بها على المعجم القديم.

وجاء في هذه القصيدة أيضًا في الصفحة **٢١** البيت:

حتـــى إذا غـــابَ قَـــرْنُ الـــشمس أو كَرَبَـــتْ وظـــنَّ أنْ سَـــوفَ يُـــولي بيـــضَه النَّـــسَفُ

أقول: وقد ورد الفعل "كَرَبَ" في البيت، وهذا فعل من نوادر العربية يؤدي المقاربة مثَّل له النحاة ببيت مصنوع وهو:

كَـــرَبَ القلـــبُ فـــي جَـــواهُ يـــذوبُ حـــين قـــال الوشـــاة هِنْـــدٌ غَـــضوبُ

وجاء في هذه القصيدة أيضًا البيت:

يقـــولُ ولْدانُنـــا وَيْـــلاً لأُمِّكُـــمُ كُـــلُّ امـــرئ مـــنكُمُ يـــسعَى لـــه تَلَـــفُ

أقول: وقوله "وَيْلاً لأمِّكم" من أسلوب الدعاء وهو صحيح، وأحسن منه لو كانت الرواية: "وَيْلٌ لأمِّكُمُ" وهو أسلوب الدعاء، ويؤيّده ما جاء في لغة التنزيل:

﴿ وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ ﴾ [1] قوله – تعالى: ﴿ وَيۡلٞ لِّكُلِّ هُمَزَةٖ لُّمَزَةٍ ﴾ [2] .

ومَن يدري، لعل الرواية "ويلٌ لأمِّكم" ثم نالت منها يد الناسخ !

وهكذا سَعِدت بقراءة شعر الشنفرى صنعة شيخنا العلامة مفيدًا من "الأصلين" اللذين أشرنا إليهما. غير أنه لم يكتف بهما فقد أغنى النصَّ بما ورد من روايات أخرى للأبيات جاءت في مصادر الأدب واللغة قيَّدها في "حواشيه" وتعليقاته البارعة.

---

١) سورة المطففين /١. ،

٢) سورة الهمزة /١.

ثم آتي إلى "**شعر الشنْفَرى الأزدي** " فأقرأ في مقدمة شيخنا أنه اعتمد أصولاً مخطوطة اشتملت على شيء من شعر الشاعر.

ثم قال في آخر هذه المقدمة القصيرة في الصفحة **٣٠** :

ورأيت أن أسقط التائية المفضَّلية ولاميّة العرب ورثاء تأبَّطَ؛ لأن الأولَيَيْن وإن كانتا توجدان في النسختين (يريد المخطوطتين) إلاّ أن ما عند غيرهما أوفَى وأتمّ، والثالثة خلتْ عنها فما لي ولإثباتها وهي في عامّة الكتب....

أقول: ومنهج المحقق في حذف هذه القصائد وعدم إثباتها في "شعر الشنفرى " شيء لا يمكن أن نلتمس له وجهًا، وأن حجّته في أنها في "عامّة الكتب" لا يمكن لنا أن نسلّم له بها.

وقد دفع تمسُّك المحقق بهذا المنهج أن يحمل طلاّبه على أن يأخذوا به فكان في ذلك ما صنَعه محقق "الحماسة البصرية" وغيره من إخواننا الأساتذة الهنود.

وجاء في "شعر الشنفَرَى " القصيدة اللامية المرموز لها بـــ "حي" في الصفحة **٣٩** ومطلعها:

إنَّ بالـــــــــشِّعْب الـــــــــذي دون سَـــــــــلْعٍ لقتـــــــــيلاً دَمُـــــــــه مـــــــــا يُطَـــــــــرُّ

وقد علَّق عليهَا شيخنا الجليل في حاشيته وأشار إلى الشعراء الذين تنازَعوا القصيدة وهم: تأبَّطَ شَرًّا وخَلَف الأحمر وابن أخت تأبَّطَ.

أقول: وقد كتب صديقي الأستاذ العلامة محمود شاكر في هذه القصيدة ونسبتها بحثًا ممتعًا غاية الإمتاع جاء فيه من الفوائد التاريخية ما أنار السبيل للمعنيين بالشعر القديم، وذلك في "إحدى" المجلات المصرية قبل ما يقرب من عشرين سنة.

ثم تأتي إلى "**فرائد القصائد**" فنجد في "ضادية" عُمارة في الصفحة **٤٨** البيت:

تَـــــــــركَ الجـــــــــديدُ جـــــــــديدَه سَـــــــــمَلاً لا الـــــــــصَّون يُرجِعُـــــــــه ولا الـــــــــرَّحْضُ

أقول: وقد جاء ضبط الفعل "يُرجِعُه" بضم الياء، والماضي "أرجَع"، وهذا الضبط يُشعرنا أن المحقق قد ظن أن الثلاثي "رَجَعَ" فعل لازم ولا سبيل إلى تعديته إلاّ بالزيادة "أرجَعَ".

أقول أيضًا: والصواب أن الفعل الثلاثي "رَجَع" يكون لازمًا ومتعدِّيًا، وعلى من

كان على المحقق أن يضبط الفعل "يَرجعُه" بفتح الياء لأنه ثلاثي متعدٍّ، قال تعالى: ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ﴾ [1].

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة **٤٩** الفعل "استَوْسَن" الذي ورد في البيت:

ينفـــــــي سُـــــــــراه كَـــــــراه عنـــــه إذا مــــــــا استَوْسَـــــــن النوّامــــــــةُ الــــــبَضُّ

وجاء في الشرح:

"استَوْسَن استفْعَلَ في السِّنة وهي أول النعاس في الرأس".

أقول: كان الأولى أن يقال: "استَوْسَنَ" استفْعَلَ من "الوَسَن" لا السِّنة لِيُشار إلى موضع الواو في الفعل والمصدر. وقال: ويقال رَجل نَوّامة ونَوّام ونوَامة كثير النوم.

أقول: وينبغي أن يُضم النون في "نُوَمة" مثل "هُمَزة" وأضيف إلى هذا: نُوَمة ونَوْمان ونَؤوم بمعنى كثير النوم.

ثم نأتي إلى "لامية أبي النجم " المشهورة فنجد في مقدمة المحقق الجليل قوله في الصفحة **٥٦** :.... فنشرحها مع بعض الحواشي الغير وافية.

أقول: كأنّ شيخنا لم يكترث إلى تنبيه المتقدمين من أهل اللغة على أن "الألف واللام" لا تدخل على "غير" و "بعض" وقد خالف هذه القاعدة أهل العلم من الفلاسفة وغيرهم.

وإني لأقف في هذه "الأرجوزة" على قول أبي النجم في الصفحة **٦١** على قوله:

يُرْعَــــــــدُ أن يُرْعَــــــــدَ قلـــــــبُ الأعــــــزَلِ إلاّ امــــــرءًا يعقِـــــــدُ خَـــــيْطَ الجُلْجُـــــــلِ

وجاء في قوله الشارح القديم وهو غير المحقق قوله:

يقول: إذا أرعِدَ قلبُ الأعزل، وهو الراعي هنا، أُرْعِدَ إلاّ أن يكون "الموعِد" (كذا) شديدًا.

أقول: وقوله "المُوعد" يدلّنا على أن الفعل الأول في البيت قد صُحِّفَ وصوابه يُوعِدُ أن يُرْعَد قَلب...

ولا معنى لِما أثبت المحقق الجليل...!

ثم جاء في قول الشارح:

---

١) سورة الممتحنة /١٠.

فقوله: يعقد خيط الجُلْجُل في عنقه، أي من يتقلّد الأمر ويقوم به، وإيعاد البعير هدره.

أقول: وهذا مفيد يَدُلُّ عليه ما في البيت، غير أنه أضاف بعد ذلك: "وحَذَرُه نظره" في الكلام على "البعير".

أقول: وليس من إشارة في البيت إلى قول الشارح: "وحَذَره نَظَرُه" وهذا قد يعني أن يكون قد سقط شيء بعد هذا البيت المشار إليه:

وجاء في هذه "الأرجوزة" أيضًا في الصفحة ٦٦ قول الشارح لكلمة "مُسْمِل" التي وردت في مصراع منها وهو: خَيْفٍ كأثناءِ المُسْمِلِ ؟

قال الشارح:

والمُسْمِل الذي قد قلَّ لَبَنُه وأخْلَقَ....

أقول: "المُسْمِل" هو الخَلَق، وهذا ما تثبته المعجمات، وليس فيها أن يكون "المُسْمِل" الذي قَلَّ لبنه، وهذا يستفاد سياقًا في أن النعت جاء للسِّقاء ولو كان لشيء آخر لم يكن لنا أن نستفيد ذلك. وعلى هذا ليس بصحيح أن يذكر ذلك.

وجاء فيه أيضًا في الصفحة ص ٧٠ قوله: قوله:

ما ذاقَ ثُفْلاً بعدَ عامٍ أوَّلِ

وأشار الشارح إلى أن "الثُّفْل" طعام القرى والخبز والتمر.

أقول: وليس "الثُّفْل" خاصًّا بـــ "القرى".

قال الأزهري: وأهل البدو إذا أصابوا من اللبن ما يكفيهم لقُوتهم فهم لا يختارون عليه غذاءً من تمرٍ أو زبيب أو حَبّ، فإذا أعوزهم اللبن وأصابوا من الحبّ والتمر ما يتبلَّغون به فهم مُثافِلون.

وهذا هو "الثُّفل"، ولم أجد تخصيصًا بـــ "القِرى".

وجاء فيها أيضًا في الصفحة نفسها: وجاء فيها أيضًا في الصفحة نفسها:

فصدَرَت بعد أصيل المُوصِلِ

والصواب: "المؤصل" بالهمز، وهو من "الأصيل"، ويقال: قد آصَلْنا نمشي.

ثم آتي إلى القصيدة الرابعة وهي "عينية الصِّمّة القُشَيْري" المشهورة فأجد في الصفحة **٧٧** قول الشاعر:

شكوتُ إليها ضَنْئَةَ الحيِّ بالحَشَا   وخشية شَعْب الحيِّ أن يتوزَّعا

ثم علق الأستاذ المحقق على قول الشاعر "ضبثة الحيّ" بقوله: كذا.

أقول: وليس من معنى جليل لقوله: ضَبثة الحيّ، والذي أراه أن الصواب: "ضبثة الحُبِّ".

ولعل ورود "الحي" في عجز البيت جرَّت إلى سهو الناسخ فأعادها في الصدر:

وجاء فيها في الصفحة **٧٨** قوله:

ألا يـــــا غـــــرابَيْ بَيْنِهـــــا لا تَرَفَّعـــــا وطِيـــــرا جميعًـــــا بـــــالهَوَى وقَعَـــــا مَعَـــــا

أقول: ولعل الصواب:

ألا يا غُرَابَيْ بينها لا تَفَرَّقَا...

والغراب هو "غراب البين" لا غراب البيت، والشاعر يطلب للغرابين ألا يتفرَّقا وهو أجود وأدلّ من "الترفُّع".

وجاء في هذه القصيدة في الصفحات **٧٨** البيت:

بنفـــسيَ تلـــك الأرضُ مـــا أطيـــبَ الرُّبَـــا ومـــا أحـــسَـنَ المـــصطـافَ والمُتربَّعـــا

أقول: والرواية صحيحة وهكذا وردت "الأرضُ" بضم الضاد في المصادر، ولكني أضيف وجهًا آخر هو "الأرضَ" بالنصب استرجاحًا أن الأسلوب يعني الجملة الفعلية بتقدير فعل هو "أفدي" بنفسي تلك الأرض، وهذا هو المعنى المراد، فإذا لمحناه كان تقدير الفعل "أفدي" حسنًا، وهو وجه جيد.

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة **٧٩** البيت:

ولَمَّـــا رأيـــت البِـشْـــرَ أعـــرضَ دوننـــا وجالـــت (كـــذا) بنـــات الـــشوق يَحْـــنِنَّ نُزَّعـــا

قلتُ: وفي رواية أخرى ليست مرفوضة وهي: وحالت بالحاء المهملة.

ثم آتي إلى القصيدة الخامسة اللامية لعَديّ بن الرقاع، وفيها جاء البيت في الصفحة **٨١** :

وقـــد أرانـــي بهـــا فـــي عيـــشةٍ عَجَـــبٍ والـــدهر بينـــا لـــه حـــالٌ إِذ انفَـــتَلا

وقال الشارح القديم:

ويُرْوَى "إِذ انتَقَلا" وانتَقَل: انصرَف، قال الأصمعي: ليس من كلام العرب أن يقولوا: بينا كذا إِذْ كان كذا، إنما هو: بينا كذا كان كذا، بحذف "إِذْ".

أقول: ذَكَر هذه المسألة المعافَى بن زكريّا في كتابه "الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي" ٢٢٨/١ - ٢٢٩ منسوبة إلى الأصمعي وردَّ عليها قائلاً: قد ورد هذا كثيرًا في كلام المتقدمين شعرًا ونثرًا. وهذا يعني أن الأصمعي لم يستقْرِئْ هذه المسألة استقراءً كافيًا.

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة نفسها البيت:

ليـــست تـــزال إليهـا نفـسُ صـاحبها ظَمـأى فلـو رأيـت (؟) مـن قلبـه الغَلَـلا

أقول: وكأنّ شيخنا الجليل قد استشعر أن الفعل "رأيت" شيء مصحَّف فعلَّق في حاشيته بقوله: كذا، ولو كان: "فلو نَفَعَت" لصحّ المعنى.

قلت: ولو قرأنا الفعل بشيء قليل من الإصلاح وهو "رَأَبَتْ" لكان له وجه حَسَن، واستقام الوزن، ولم يكن الرسم بعيدًا عما هو في المخطوطة فليس فيه إلا أن "الباء" تحوّلت في المخطوطة إلى ياء.

ورَأَبَ الشيء: أصلحه وجمع بينه، وفي حديث عائشة تصف أباها - رضي الله عنهما -:... كان يرأبُ شَعْبَها....

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة **٨٢** البيت:

فكـم تَـرَى مـن قـويٍّ فـكَّ قوَّتَـه طـولُ الزمـان، وسـيفًا صـارمًا نَحَـلا

قلت: وليس من وجهٍ لقوله "فكَّ قوَّته" والوجه هو: "فلَّ قُوَّتَهُ" باللام والمعنى حَسَن معروف. ولم يفطن شيخنا العلاّمة إلى ذلك، ولكل صارم نَبوة.

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة نفسها البيت:

إنّ ابـنَ آدَمَ يرجُـو مـا وراءَ غـدٍ ودون ذلـك غيـل يَعتَقـي الأمَـلا

فقال الشارح القديم:

ما اغتال الإنسانَ من شيءٍ فأهلكه فهو غُول (كذا).

قلت: وهذا هو الصواب كما ذكر الشارح، فكيف أثبت المحقق "غيل" في البيت ؟

ولكلمة "الغَيْل" معنيان لا وجه لأيّ منهما في البيت، والمطلوب هو "الغُول" بمعنى الداهية وغيره من صور الحيوان الأسطوري الذي زعموا أنه يغتال الإنسان.

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة نفسها البيت:

الأعـــصَمَ الـــصَّدَعَ الوحـــشيَّ فـــي شَـــعَفٍ   دون الـــسماء نيـــافٌ يَفْـــرَعُ الجَـــبَلا

وقال قال الشارح:

.... ويفرَع بمعنى يَعلو، يقال: فَرَعْتُ رأسَه بالعَصا إذا عَلَوته، وأفرَعْتُ إذا انْهَبَطْتَ منه، قال أبو عبيدة: يكون أيضًا "أفرعتُه" عَلَوْت، قال الشمّاخ:

فـــإِنْ كَرِهْـــتَ هجـــائي فاجْتَنِـــبْ سَـــخَطي   لا يُـــدركَنَّكَ إِفـــراعي وتـــصعيـــدي

قلتُ: وفي هذا الذي ذكره الشارح من قول الأول غير أبي عبيدة مفيد لنا في باب "فَرَعَ" من أنّ المزيد يفيد العكس، وهذا يعني أن الهمزة للسلب كما قالوا مثل: رَعَدَ وأرعَدَ، وشَفَى وأشفَى.

وجاء في الصفحة **٨٣** في هذه القصيدة البيت:

مـــن اللـــواتي إذا اســـتَقْبَلْنَ مَهْمَهَـــةً   نَجَّـــيْنَ مـــن هولهـــا الرُكبـــانَ والقفـــلا

وجاء في قول الشارح:

وقال أبو يوسف (أي ابن السِّكّيت): لم أسمع بتأنيث "مَهْمَهة" إلاّ في هذا البيت، وهي الأرض البعيدة الأطراف.

قلتُ: كلام أبي يوسف صواب جيّد، ولكن الشاعر ممتحن بالوزن فقد يُلجأ إلى غير الصواب ليتمّ له الوزن.

وجاء فيه في الصفحة نفسها البيت:

مَـــن فَرَّهـــا يَرَهـــا مـــن جانـــبٍ سَـــدَمًا   وجـــانبٍ نابُهـــا لـــم يَعْـــدُ أن بَـــزَلا

وقال الشارح القديم:

فَرَّهَا: نَظَرَ إلى سِنِّهَا ومنه "الجواد عينه فُرارُه" إذا رأيتَه عرفتَ الجَودة فيه ولم تَحْتَجْ أن تَفُرَّ عنه (كذا)، وعَيْنُه نفسُه....

قلت: والصواب: ولم تَحْتَجْ أن تَفُرَّ عينَه لا "عنه" كما أثبت المحقق الفاضل، والذي بعد قوله هذا يؤكِّدُ تصحيحنا، وهو قول: "وعَينُه نفسه".

ثم آتي إلى القصيدة السادسة لعديّ أيضًا وهي الدالية التي جاء فيها في الصفحة **٨٨** البيت:

إنـــي إذا مـــا لـــم تَـــصِلْنـــي خُلَّتـــي   وتباعَـــدَت عنّـــي اغتَفَـــرْتُ بِعَادَهـــا

وقد قال الشارح:

اغتفَرْتُ أي احتملتُ، يقال: اصبَغْ لونَكَ (كذا) فهو أغفرُ للوَسَخ أي أَحْمَلُ له وأستَرُ.

أقول: والصواب: اصبَغْ "ثوبَك" والكلام متَّجهٌ سليم، ولا معنى لصبْغ اللون للإنسان، وكيف يكون ذلك ! !

وجاء فيها في الصفحة **٨٩** البيت:

وقـــــصيدة قـــــد بِـــــتُّ أجمَـــــعُ بَيْنَهـــــا حـــــتى أُقَـــــوِّمَ مَيْلَهـــــا وسِـــــنَادَها

أقول: وهذا البيت يُشعرنا بنَصَب الشاعر وهو يَشْقَى في نظم القصيدة، ومن هنا هو مضطر إلى أن يرتكب الخطأ ويأتي بالكلم المعدول عن جهته. ومن أمثلة ذلك ما ورد في هذه القصيدة نفسها في الصفحة **٩١** وهو قول عديّ:

وإذا عَـــــدَتْ خَـــــيْلٌ تُبـــــادر غايـــــةً فالـــــسابق الجـــــالي يقـــــودُ جيادهـــــا

قلت: أراد بــ "الجالي" المُجلّي من أفراس الْحَلْبة، والجالي لم يرد في كلامهم وإنما جاء به نظم الشعر ووزنه.

ثم آتي إلى القصيدة السابعة وهي لعديّ أيضًا فأقرأ فيها البيت في الصفحة **٩٥** :

ســـــودٌ تَـــــوائمُ مـــــن بقيّـــــة حَـــــسْوِها قَـــــذَفَتْ بهـــــنَّ الأرضُ غِـــــبَّ سُـــــراها

قلتُ: ومجيء "سودٌ" صفةً لـــ "توائم" يؤيدّ قاعدة من قال: امتناع الوصف بـــ "فَعْلاء" للجميع، وهذا منه، ومنه أيضًا ***قوله تعالى*** : ﴿ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴾ [1] .

وعلى هذا لا يجوز قول المعاصرين: صحائف بيضاء، وحدائق غَنّاء، والصواب: بيض وغُنّ.

وجاء في هذه الصفحة من القصيدة عينها البيت:

حتـــــى إذا يَئِـــــسَت وأســـــحَقَ حـــــالقٌ ورأت بقيَّـــــةَ شِـــــلْوه فـــــشَــجاها

وقال الشارح القديم:

يقال: يئِسْتُ من الشيء أَيْأَسُ، وأَيِسْتُ أَيْأَس والمصدر بينهما جميعًا.

قلت: قوله: "أيِسْتُ" على القلب المكاني، والأول "يَئِسْتُ" ولا يكون المصدر بينهما

١) سورة فاطر /٢٧.

جميعًا فالأول هو "اليأس" والثاني هو الإياس.

ثم أتيت إلى القصيدة وهي عينية أبي زيد الطائيّ، وقد قرأت فيها في الصفحة **٩٩** البيت:

كأنَّمـــــــا يتفــــــادَى أهـــــــل بعــــــضهم   مـــــن ذي زوائــــدَ فـــــي أرســــاعه فَـــــدَعُ

قال الشارح:

يتفادَى أي يَتَفِي بعضهم من بعض.

قلت: والفعل يتفادَى يتطلّب المفعول، وقد اجتزأ الشاعر بقوله: "أهلُ بعضهم" والتقدير: أهلُ بعضهم بعضًا، وهذا أسلوب للإيجاز فيه مكان حسن بسبب القرينة الدالّة.

وجاء في هذه الصفحة أيضًا من هذه القصيدة البيت:

ضِــــــرْغَامَةٍ أَهَـــــرَّتِ الـــــشِّدْقَيْنِ ذي لِبَـــــدٍ   كأنّـــــــه بُرْنُـــــسًـا فـــــي الغـــــاب مُلْتَفِــــعُ

قال الشارح كأنه قد لَبِسَ بُرْنُسًا.

قلت: وهذا الإيجاز والحذف الذي ورد مما يعرف في لغة الشعر، وقليل من هذا في النثر.

وهذه هي القصيدة التاسعة وهي نونية خالد بن صَفْوان التّناص المسمّاة "العروس"، وقد قرأت في مقدمة شيخنا الجليل في الصفحة **١٠٢** قوله:

وقد هَذَّبت شرحها بحذف ما لم أر فيه فائدة من دون أن أزيد فيها شيئًا.

أقول: هذا هو شيء من منهج المحقق الكبير، على أن جمهرة من الدارسين لا يرون الحذف من أصل المخطوط جائزًا، ولو أنه قد فعل ذلك وأشار إلى المحذوف في حواشيه لكان ذلك أوفى بالحاجة وأقرب إلى ما نريد.

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة **١٠٣ البيت** :

كالدَّيْبَلِيَّــــــــــاتِ أو إجْـــــــــلٍ قَرَاهِبَــــــــةٍ   مـــــن بـــــين أحمـــــرَ يرعاهـــــا وثيـــــرانِ

وقال الشارح:

الدَّيْبَلِيَّات بَقَر الوحش، والدَّيْبَلِيَّات أيضًا موضع.

وقد علق المحقق الشيخ الجليل على "الدَّيْبَلِيَّات" بقوله في "الحاشية":

المعروف "الدَّوْبَل" ولد الحمار أو الخنزير، وأمّا " دَيْبُل " مدينة السند ومرفأه " كرشي " فإنها ليست من البقر في شيء. وإن كان المراد هنا النسبة.

قلت: إذا كانت المعجمات القديمة قد خلت من كلمة "الديبليّات" فإنها قد خلت من أشياء كثيرة ويصح استدراكها عليها، ومنها هذه الكلمة. وإذا وردت في شعر قديم كما في هذه القصيدة ثم أيّدها الشارح القديم فإن من الحق أن تكون مما يُستدرك به.

ثم إذا وردت كلمة "الدَّوْبَل" في المعجمات القديمة فإن هذا لا يمنع أن يكون شيء آخر غير وارد يشبه في أصواته كلمة "الديبليّات"، وهو "الدَّوْبَل" الذي أشار إليه المحقق ولكلٍّ معنى خاص بعيد عن الآخر.

ثم لم أهتد إلى وجه استغراب الأستاذ المحقق من كلمة "الديبليّات"، وما وجه ذكره لكلمة " الدَّيْبل " وهي مدينة السند ومرفأها كراشي، ثم استغرب بقوله: وأنها ليست من البقر (كذا) في شيء !!!

أقول: هذا تعليق ما كان ينبغي أن يكون، والأمر يسير فإن "الديبليات" مما يجب أن يضاف إلى المعجم القديم لورودها في القصيدة وإشارة الشارح القديم إليها.

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة **١٠٤** البيت:

أضـــحى خـــلاءً وأمـــسَى أهلـــه شَـــحَطو نـــــواهُمُ حـــــيث أمّـــــوا أرضَ نَجْـــــرَانِ

أقول: وصدر البيت مما يتردد في جملة قصائد جاهلية، ومن ذلك قول طرفة:

أضـــحَتْ خـــلاءً وأمـــسَى أهلهـــا ارتَحَلُـــوا أخـــنَى عليهـــا الـــذي أخنَـــى علـــى لُبَـــدِ

وجاء في الصفحة **١٠٧** تعليق الأستاذ العلامة المحقق على البيت:

تكـــــسو مجَاسِـــــدَها منهـــــا قلائـــــدَها تُعْبِـــــي عَتائـــــدَها، معـــــشوق أدْهـــــانِ

قال المحقق في "حاشيته" في الكلام على "تُعبي".

"عامية يريد تخبأه (كذا) ".

أقول: قول الشاعر "تعبي" ليس من العامية في شيء، بل كل ما فيها أن الهمزة سُهِّلَت إلى الياء، وهذا كثير ولا سيما في لغة الشعر، ألا ترى أن "الذئب" تسهل همزته فيكون "ذيبًا" كقول المتنبي:

شأدهَى وقد رَقَدوا في زورة الذيب»

وقد قالوا في "رئم" "ريم"، وفي "بُؤس" "بُوس"، وفي "رأس" "راس".

ومثل هذا ورد في الصفحة **١٠٨** في البيت:

زهـــــــــراءَ خَرْعَبـــــــــةٍ رُودٍ مُبَطَّنـــــــــةٍ   للعـــــــين مُعجبـــــــةٍ تنفــــــي لأحزانـــــــي

وقد علق الأستاذ المحقق على الفعل "تنفي" بقوله في "الحاشية": لهجة عامية.

أقول: وليس في استعمال "تنفي" هذا أي شيء من عامية. لعله حسب أن الفعل وصل إلى معموله باللام، وليس في ذلك من ضير، فاللام هنا قيل فيها: إنها للتقوية.

ومن حيث دلالة "تنفي" هنا في الموضع الفصيح، ولا أصدِّق أن الأستاذ الجليل يجهل قول الأعشى:

نَفَـــى الـــذَّمَّ عـــن آلِ المُحَلِّـــقِ جَفْنَـــةٌ   كجابيـــــة الـــــشيخ العراقـــــيِّ تَفْهَـــقُ

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة عينها البيت:

راحَـــــتْ مُبَتَّلَـــــةً عَيْطـــــاء عَيْطَلَـــــة   كـــــالرِّيمِ هَيْكَلَـــــةً فـــــي زُهْـــــرِ كَتَّـــــانِ

أقول: إن مجيء "الهيكلة" مؤنثة من النادر الذي لم يسمع، وذلك أن "الهَيْكل" اسم وليس بصفة، ولكن الشاعر له ما لغيره فأجراها مُجرى الصفة، وهذا شيء من لطائف العربية.

وقد مَرَّ بنا في إحدى قصائد عديّ بن الرقاع "مَهْمَهة" تأنيث "مَهْمَه" وهو غير مسموع.

ومن المفيد أن أشير إن هذه القصيدة العروس ذات بناء خاص نلمحه في عامّة أبياتها وهو التقسيم الذي يقوم على الوصف والموصوف الذي يتكرر مرتين في كل بيت، وقد يكون الموصوف محذوفًا وذلك كما في قوله:

كَحْــــلاء فـــــي دَعَـــجٍ، عينـــــاء فـــــي بـــــرج،   نجـــــلاء فـــــي زَجَـــــجٍ، تـــــسلو وتقلانـــــي

شَـــــنْباء فـــــي بَهَـــــجٍ، لَمْيـــــاء فـــــي فَلَـــجٍ   خَـــــــدْلاء فـــــي بَلَـــــجٍ أدنـــــو وتنـــــآني

فأنت ترى الصفات على فعلاء يعقبها اسم مجرور بـــ "في" والأسماء مجموعة كلها في وزنها وحرفها الأخير: دَعَج، بَرَج، فَلَج..........

وقد يأتي هذا التقسيم المصنوع على نحو آخر:

فـــــي جيـــــدها سُـــــمُطٌ، مـــــن تحتهـــــا قُمُـــــط   مـــــن فوقهـــــا قُـــــرُطٌ، أعـــــلاه شِـــــنْفَانِ

وهذا النظم يتكرر في عدة أبيات أيضًا معتمدًا على الأسماء الموزونة المسجوعة.

وفيها شيء آخر من هذه الصنعة التي تشعر الدارس أنها قصيدة منحولة صنعها "النحارير" من الرواة والوُضّاع وليس حماد الراوية وخلف الأحمر بمفردَين في هذا الدأب

وإذا عرفنا أن الشاعر خالد بن صفوان نكرة لا نعلم من أمره شيئًا كان ذلك معينًا لنا على قبول هذا الرأي.

ثم نأتي إلى القسم الثاني من كتاب "الطرائف الأدبية" ويشتمل على:

١ – ديوان إبراهيم بن العباس الصولي.

٢ – المختار من شعر أبي تمام والبحتري والمتنبي للإمام عبد القاهر الجرجاني وديوان إبراهيم عن النسخة الفريدة بخزانة وهبي أفندي بغدادلي رقم **١٧٤٤** باستنبول.

وهو صنعة ابن أخي الشاعر أبي بكر محمد بن يحيى الصولي الشطرنجي.

أقول: وجاء في مقدمة الأستاذ المحقق في الصفحة **١٢٢** قوله:

وله (أي لإبراهيم الشاعر) غير هذه أخبار مع الإخوان......

وماجَرَيات لم يكن من غرضي استقصاؤها.

أقول: و "الماجريات" هذه من المولّد وأصله "ما جَرَى" أي "الذي جَرَى" ورُكِّبَت "ما" مع الفعل "جَرَى" تركيبًا على طريقة النحت فسوَّغ ذلك جمعها "ماجريات".

وجاء في مقدمة صانع الديوان أبي بكر الصولي في الصفحة **١٢٧** :

...... وجعلتها نسخة على القوافي في فَنٍّ فَنٍّ من شعره، ولم أذكر الأخبار؛ لأنها في كتاب مفرد يذكور (كذا).

أقول: ولم يتّجه لي شيء من قول أبي بكر: "يذكور" وقد تكون مصحفة عن "مذكور" !

وجاء في هذه الصفحة قول الشاعر:

أتَيْتُـــــك شــــــتَّى الـــــرأي لابــــسَ حــــيرةٍ فــــــسَدَّدْتَني حــــــتى رأيــــــتُ العواقبـــــا

أقول: قوله: "أتيتُك شتى الرأي" شيء مفيد ذلك أن شتّى أفادت الوصف للمفرد وإعرابها حال في النحو، والمعروف أن "شتى" تأتي وصفًا للجمع كما في ***قوله تعالى*** : ﴿ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ﴾ [1] .

وليس من مكان لــ "حيرة" فصوابها، حَبْرة، بالباء الموحّدة.

---

١) سورة الحشر /١٤.

ومنهج شيخنا العلامة في تحقيق هذا الديوان هو منهجه في سائر تحقيقاته في أنه وثق القصائد بما وجده من روايات أبياتها في كتب الأدب وغيرها، على أنه اعتمد على مخطوطة للديوان، وكأن وجود مخطوطة أو مخطوطات لا يكفي التحقيق على مذهب شيخنا الجليل.

ولم يبدُ لي شيء يستحق أن أقف عليه في المختار من الشعراء الثلاثة: أبي تمّام والبحتري والمتنبي مما صنعه الإمام عبد القاهر الجرجاني.

وأختم هذه الوقفات لأستمطر الرحمات لشيخنا العلامة المغفور له السيد عبد العزيز الميمني الذي أفدت من علمه وبركته.

Rules Governing Publication

First: Papers, in order to be accepted for publication in the Journal, should be:

١ - original in content and right in approach.

٢ – accurately documented and authenticated.

٣ – correctly written, and

٤ – not published elsewhere before.

Second: Papers will be referred to referees in the subject before publication.

Third: Papers published in the Journal express the opinions of the authors and do not necessarily reflect the opinions of the University.

Fourth: Contents of the Journal are arranged according to technical order.

Fifth: The authors will be given ٥ copies of the Journal and ٣٠ offprints.

Sixth: All Correspondence should be addressed to the Editor.